STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG

COLLEGIT

XXXII

VOLVMINIS MEMORIAE J. SCHACHT DEDICATI

PARS ALTERA

Hoc uolumen adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Encyclopaedia Islamica in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXX

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent est mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière est accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les opinions exprimées engagent exclusivement la responsabilité de leurs auteurs.

Les *Studia Islamica* paraissent sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée au Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France).

Pour tout ce qui concerne la vente, s'adresser à l'éditeur G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis is laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention is paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

The authors alone are responsible for the opinions expressed in their articles.

Studia Islamica appears, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to Prof. R. BRUNSCHVIG, 10, avenue de Clamart, 92-Vanves (France).

Letters concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. G.-P. MAISONNEUVE et LAROSE, 11, rue Victor-Cousin, Paris (V^e^).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

R. BRVNSCHVIG

COLLEGIT

XXXII

VOLVMINIS MEMORIAE J. SCHACHT DEDICATI

PARS ALTERA

Hoc uolumen adiuuante Concilio quod C.N.R.S. dicitur necnon Encyclopaedia Islamica in lucem prodiit

G.-P. MAISONNEUVE-LAROSE

PARIS

MCMLXX

LA DJIZYA : TRIBUT OU RANÇON ?

Lorsqu'al-Djāḥiẓ, sur la recommandation d'al-Fatḥ b. Khāqān, entreprit d'écrire contre les Chrétiens, et au service de la politique de restauration conçue par al-Mutawakkil, un pamphlet tendant à rassembler tous les arguments que la polémique musulmane avait, jusque-là, su découvrir contre eux, il mit, en ordre principal, l'accent sur l'attitude hardie de ces vaincus majoritaires, actifs, riches et ingénieux, qui ne s'embarrassaient pas de scrupules en face de la religion même de leurs vainqueurs et semblaient se soucier fort peu des conditions qui réglaient leur sort de *dhimmīs :* payer la *djizya* (1) de leur propre main et être humbles (Coran, IX.29) (2).

Au moment où écrivait Djāḥiẓ, semble-t-il, il y eut, de la part d'al-Mutawakkil et de ses conseillers, relevant de la tendance arabophile et centralisatrice, un effort doctrinal qui s'organisa, en ce qui concerne les Chrétiens, dans le sens d'un renforcement de l'autorité et de la sévérité des clauses de la *dhimma*, dont l'aboutissement allait être ce mythe de l'édit de 'Umar, figurant le maximum des exigences qu'un vainqueur pouvait formuler à l'égard d'un vaincu réduit à merci (3).

(1) Se référer, en général, aux articles *Dhimma* et *Djizya* de Cl. CAHEN, in *EI*², s.v.

(2) J. FINKEL, *Three Essays of Abu 'Othman 'Amr Ibn Bahr al-Jahiz*, Cairo, 1925, p. 18-19 voir aussi : I. S. ALLOUCHE, *Un traité de polémique christiano-musulmane au IX*e *s.*, in *Hespéris*, XXVI (1939), p. 123 sqq.

(3) Voir la convaincante analyse que TRITTON a donnée de ce processus dans son livre : *The Khalifs and their non muslim subjects*, Oxford, 1930, p. 5-17 ; 229 sqq. Voir aussi WENSINCK, *The muslim Creed.*

Djāḥiẓ s'efforçait, tout au long de son épître, de justifier ce resserrement sans pourtant en venir aux extrémités que la formulation de l'édit de 'Umar impliquait. Mais, quoiqu'il fît, l'impression qui se dégage de la lecture de son épître est celle d'une situation anarchique et confuse, où la situation des peuples soumis, des Chrétiens en particulier, apparaît, pour les régions au moins où Djāḥiẓ localise son problème, comme paradoxale. Car le pamphlétaire met l'accent non seulement sur la prospérité des Chrétiens, le luxe où ils vivent, sur l'affectation qu'ils font de leur richesse, sur leur orgueil, sur les droits qu'ils s'arrogent de prendre des noms arabes, sur le trouble qu'ils infusent dans les consciences musulmanes, mais, bien plus, il souligne les libertés qu'ils prennent en polémiquant avec les Musulmans, allant jusqu'à présenter la mère du Prophète comme une femme de peu, et s'attaquant à l'auguste figure de l'Envoyé lui-même. Le pamphlétaire s'indigne d'ailleurs de la patience et de la tolérance des autorités musulmanes, puisqu'il s'est trouvé (FINKEL, *op. cit.*, p. 18,1 . 13 sqq.) des juges pour tenir, d'une part, le sang des catholiques, des patriarches et des évêques comme pareils en dignité à celui de Dja'far, de 'Alī, de 'Abbās et de Ḥamza d'une part, et pour admettre, de l'autre que le Chrétien qui prononce des paroles outrageantes à l'égard de la mère du Prophète, ne relève que d'une peine légère, puisque la bonne dame n'était pas musulmane ! Et ceci en dépit du ḥadīth attribuant au Prophète cette parole (*ibid.*, l. 18) : « S'ils vous outragent, battez-les, et s'ils vous battent, tuez-les ». Djāḥiẓ insiste de façon répétée sur l'obligation pour les Chrétiens d'être humbles.

Le problème, d'ailleurs, du respect des clauses de la soumission, était ancien, et avait déjà été résolu non sans vigueur, par les Khalifes Hishām et 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Mais leurs prescriptions n'avaient pas apporté de solution définitive au problème. Abaissés et humiliés, les Chrétiens se relevaient sans cesse. Lorsque le Qāḍī Abū Yūsuf écrira pour Hārūn al-Rashīd son *Kitāb al-Kharādj*, il mentionnera seulement comme outrage punissable à l'égard du Prophète, celui venu d'un Musulman, qui, dans ce cas, s'assimile à l'apostat et est, comme lui, puni de mort (ABŪ YŪSUF YA'QŪB, *Le livre de l'impôt foncier*, trad.

E. Fagnan, p. 281). Mais le témoignage de l'Imām Shāfi'ī, à une époque proche de celle du Qāḍī Abū Yūsuf, nous montre que le problème de l'outrage émanant d'un *dhimmī* s'était déjà posé dans la réalité. Al-Shāfi'ī, dans une consultation qui sera reprise dans les ouvrages de fiqh, au chapitre du djihād, autant que dans celui de la djizya, dit : « Est exclu de la djizya celui qui aura forniqué avec une musulmane, qui aura tué un musulman ou qui aura outragé le Prophète » ... « Calomnier le Prophète est une transgression qui met fin au contrat, car la conclusion de la *dhimma* n'est rien autre que le droit que l'on accorde de ne pas embrasser l'Islam, tout en demeurant dans l'état de paix, et il n'est qu'une parole qui rende inopérant l'exercice de ce droit, et qui empêche l'application de ce principe. » Et, lorsque les grands auteurs compilèrent les traditions, vraies ou apocryphes, des maîtres anciens, ils trouvèrent sur ce point particulier une abondante moisson qui témoigne que jusqu'à une époque tardive, le problème était demeuré ouvert (1).

Et le biographe de Jean Damascène nous rappelle, à ce propos que Pierre, évêque de Mayuma, ainsi que le métropolite Pierre de Damas souffrirent tous deux sous le Khalife Walīd. Le premier, qui avait « réfuté » les doctrines des Mahométans et des Manichéens et à qui l'on coupa la langue pour ses blasphèmes, le second, qui prononçait chaque matin l'anathème contre Muḥammad et son « Livre de mensonges », et qui fut tué pour cela (Patrol. Grec. vita S. Joh. Damasceni, t. XCIV 768-9).

Si Djāḥiẓ souligne l'insolence des Chrétiens, leur orgueil et l'affectation de luxe et de richesse qui en résultaient, leur opposition constante à l'obligation de s'acquitter de la djizya, il avait des raisons de le faire, car il y eut, de son temps même, des tentatives impensables des Chrétiens pour essayer de fonder la croyance à une mansuétude totale du Prophète à l'égard des Chrétiens, aux premiers temps de leurs contacts et pour en réclamer la continuation. Et, de toutes ces tentatives, la plus

(1) V. par ex. le livre du grand mufti de Constantinople, le *Kitāb durar al-ḥukkām fī sharḥ ghurar al-Aḥkām*, de Molla Khosraw, mort en 1489, *sub titulo* : *Faṣl fī l-djizya*, qui rassemble des opinions sur ce sujet, remontant d'Abū Bakr au malékite Ibn Saḥnūn.

extraordinaire fut sans doute la prétendue découverte, par le moine Ḥabīb de Bir Manta, sous le Khalife al-Wāṯhiq, de « l'authentique traité » intervenu entre le Prophète et les Banū Taghlib. Ce factum (1) est, fort exactement, dans son fond comme par sa forme, l'inverse du prétendu « Édit de 'Umar », et, avec un remarquable mépris de toute forme d'authenticité, il est présenté comme une « Charte de protection donnée par Dieu et son apôtre » à ceux qui ont reçu le Livre, aux Chrétiens qui appartiennent à la religion de Nadjrān ou *à toute autre secte chrétienne* »... C'est avec une insistance itérative que le texte s'étend, au mépris des textes même du Coran et sans souci de la perspective historique, sur les services rendus au Prophète par les Chrétiens, sur l'assistance qu'ils lui portèrent, notamment « par leur vigueur à repousser les incursions byzantines dans les pays qu'ils habitaient », sur la fidélité des évêques et des moines dans leur attachement à la cause du Prophète, leur dévouement à sa personne, à confirmer la publication de sa mission et à appuyer sa doctrine... Tant de dévouement aura évidemment son effet dans des clauses de *dhimma* des plus avantageuses et répondant d'avance de la façon la plus flatteuse à tous les *desiderata* futurs des Chrétiens. Protection universelle, étendue... « à tous ceux qui professent la religion » chrétienne, soit en Orient, soit en Occident, dans les contrées lointaines et dans « les contrées prochaines, arabes ou étrangères, connues ou inconnues... ». Cette protection a, évidemment, surtout des aspects financiers, manifestés dans des exemptions... « de toute réquisition et de toute obligation onéreuse... », interdiction de faire payer aux Chrétiens l'impôt, s'ils *n'y consentent*, interdiction d'exclure aucun dignitaire religieux de son siège, de ses fonctions, d'imposer aux Chrétiens exerçant une fonction la moindre taxe, de détruire aucune église ou aucun couvent, ou de les intégrer dans une mosquée. Trait pour trait, ce factum répond aux exigences de « l'Édit de 'Umar », et formule des prescriptions

(1) Cité *in extenso* dans la « Chronique de Seert », Patrol. orientale, t. XIII, p. 601 sqq., trad. de Mgr Addaï Scher et Pierre Dib, Paris 1919 ; cf. GRAF, *Gesch. der christ. arab. Lit.* II, 195. Rappelons que l'histoire de la soumission des Taghlibites, de leur croyance et des clauses auxquelles ils furent soumis, demeure largement un problème.

qui le réduisent à néant (1). On pourrait supposer que ceux qui portèrent en grand arroi ce texte à la connaissance des autorités et de leurs coreligionnaires eurent surtout en vue de justifier les attitudes que Djāḥiẓ combattait, et de contrevenir aux points de vue élaborés par les polémistes anti-chrétiens à la solde du Khalife al-Mutawakkil. Ce texte s'intègre d'ailleurs dans une tendance polémique plus large dans laquelle il faut faire entrer la fameuse « Apocalypse de Baḥīra », les récits polémiques contenus dans les manuscrits arabes parisiens 215/1, 215/2, 177, 266, 173, et le thème de la « Conversion du Khalife », qui, de Mu'āwiya à al-Ma'mūn, est utilisé à titre *d'ultima ratio* par les polémistes chrétiens (2).

On pourrait largement étendre ce tableau et l'on arriverait à cette conclusion que dès la conquête de la Syrie et de la Mésopotamie au moins, les Musulmans vainqueurs se heurtèrent à l'opposition de Chrétiens obstinés, acharnés, non seulement, à défendre leur foi et leurs biens, mais profitant de toute occasion pour le disputer en mérite intellectuel, faute d'oser le faire par les armes, ou de pouvoir le faire, avec les lettrés musulmans, et utilisant tous les moyens d'échapper aux charges matérielles et aux obligations morales consécutives à leur capitulation, lors de l'expansion musulmane et des succès qui suivirent l'équipée musulmane de 634.

Il semble, devant le tableau que l'on peut peindre du comportement des Chrétiens du IX^e^ siècle, et dans la mesure où ce que nous rapportent, en dehors de Djāḥiẓ, des écrivains chrétiens comme Michel le Syrien, Eutychius, l'auteur de la chronique de Séert, et parfois l'un ou l'autre historien musulman, que ces Chrétiens tenaient pour choses toujours discutables les conditions de la djizya que la conquête leur avait imposées et qu'ils adoptaient vis-à-vis des princes musulmans l'attitude de rébellion permanente qu'ils avaient, en Syrie, en Égypte et dans les territoires limitrophes, traditionnellement conservée. Les

(1) Il semble que ce factum fut populaire et répandu largement, puisqu'on en trouve encore une recension isolée qui fut publiée en 1938 par M^me^ Jeanne Aubert sous le titre du « Serment du Prophète », Paris, Geuthner.

(2) Cf. GRAF, *op. cit.*, p. 79, 115, 145, 160, 179, etc. et notre article, *La « vie » polémique de Théodore d'Édesse*, dans *Byzantinoslavica*, 1952$_1$, p. 3 sq.

Musulmans, par contre, qui allaient à cette époque même accomplir l'œuvre de systématisation de leur droit, accédaient à cette époque aussi aux notions d'universalité qui conviennent à un empire. Il en résultait, chez eux, une irritation latente dont leur comportement et leurs sentiments à l'égard des tributaires ne pouvaient manquer de porter la trace, malgré les efforts de leurs juristes pour demeurer dans la plus juste mesure, celle-ci se définissant entre la tradition issue des textes et des témoignages historiques d'une part et les données éthiques et doctrinales élaborées au cours de deux siècles et plus de cohabitation et de tensions.

Car, si les Musulmans, installés sur les vieilles terres byzantines, s'efforçaient de créer un style de gouvernement et une forme d'autorité qui, malgré tous les raisonnements de leurs juristes, était condamnée à demeurer occasionnelle et empirique, les Chrétiens, eux, demeuraient fidèles à leurs traditions, faites de haines réciproques, de confession à confession, de couvent à couvent, et d'opposition, de ruse et de refus à l'égard du pouvoir. Seuls des théoriciens formés aux concepts occidentaux ont pu, parlant du comportement des gouverneurs locaux en face des envahisseurs, parler de trahison pour les Égyptiens : les Byzantins, comme avant eux les Romains et les Grecs d'Alexandre et des Ptolémées, étaient des occupants étrangers, comme ils l'étaient pour les Syriens. Et il était normal que ce comportement, inscrit dans les habitudes les plus intimes de ces populations, se continuassent jusqu'à ce que l'assimilation linguistique d'une part, la conversion religieuse favorisée par l'accident des Croisades, l'absorption consécutive des conquérants par la population indigène, aient modifié le sens de cette constante historique.

Mais, du début de la conquête au IX^e^ siècle, celle-ci exerça ses effets sur le comportement des Chrétiens des territoires conquis. Et ceci, malgré ce qui semble un effort sincère du conquérant, ou plutôt de certains membres de l'aristocratie conquérante, pour adapter à la tradition qu'ils trouvaient chez les vaincus, leur comportement en tant que vainqueurs. Il convient donc, pour mettre en clair cette attitude des conquérants, d'examiner ici quel fut leur comportement au cours des premières conquêtes.

Les premiers temps du séjour du Prophète et de ses compagnons à Médine furent des temps fort durs, qui évoquent irrésistiblement la formule monégasque : « Je n'ai rien et il faut que je vive. » Et, que ce fût contre les Banū l-Naḍīr, les Banū Qurayẓa, les gens de Khaybar, ceux de Fadak, les habitants du Wādī l-Qurà, la technique de l'Envoyé peut se résumer à trouver un prétexte : réclamation de prix du sang, invitation à se convertir, pour attaquer ou assiéger les intéressés, en raison de leur refus ou de leur résistance, les vaincre, puis les dépouiller, faire de leurs biens des lots que l'on tirera au sort après prélèvement d'un cinquième pour l'Inspiré et sa famille. Parfois, on conservera sur la terre les anciens habitants, qui deviendront métayers et serfs de la glèbe avant d'être plus tard, sous 'Umar, expulsés d'une Arabie dont l'Islam devait être la règle (1).

Ceux qui formaient le pivot de la résistance, les Mekkois, furent l'objet de révélations dont la diffusion pouvait avoir sur leurs attitudes un effet favorable, ou démoralisant. On lit, dans la sourate VIII, 63, après le succès de Badr : « S'ils inclinent à la paix, incline vers celle-ci : appuie-toi sur Allah ! il est l'audient, l'omniscient » VIII.68 : « Il n'est d'aucun Prophète de faire des captifs avant qu'il ait réduit à merci (les Infidèles) sur terre. Vous voulez ce qu'offre le monde, alors qu'Allah veut (pour vous) la vie dernière (trad. Blachère). » La sagesse ou la conciliation envers les exigences de croyant, l'inspireront quelquefois, XLVII, 4-5 : « Quand vous rencontrerez ceux qui sont infidèles, frappez au col jusqu'à ce que vous les réduisiez à merci, (alors) serrez les liens. Ensuite, ou bien libération, ou bien *rançon* après que la guerre aura déposé son faix Cela... si Allah voulait, il se déferait d'eux, mais (il se sert d'eux) pour vous éprouver les uns par les autres... » ou, encore

(1) 'Umar semble bien avoir conçu une doctrine identifiant la qualité d'Arabe à celle de Musulman. Non seulement il expulsa les Juifs survivants des ghazzu de Khaybar, de Fadak, des terres où le Prophète les avait conservés, mais il fit « émigrer » les gens de Nadjrān et ceux des Banū Taghlib. Et ceux-ci qui étaient Arabes, furent soumis, pour punir leur entêtement à ne pas se convertir, à une double imposition. 'Umar aurait même prétendu leur interdire d'enseigner la religion chrétienne à leurs enfants et de les y élever ; ABŪ YŪSUF YA'QŪB, *Kitāb al-Kharādj* (Caire 1346 Hg), p. 143-145, p. 160 ; BALĀDHURĪ, *op. cit.*, p. 185-187.

« IV, 92 : « Ne dites pas à celui qui vous offre la paix « Tu n'es pas croyant » recherchant (par là) « ce qu'offre la vie immédiate. Auprès d'Allah sont des prises (de guerre) nombreuses ». Les fidèles, sans doute, dans leur enthousiasme, rêvaient, au nom de la Foi, de butin abondant, de captifs pris à rançon, de rachats profitables. Mais quand les épreuves eurent leur temps « quand la terre, en dépit de son étendue, vous parut trop étroite, et que vous tournâtes le dos » (IX.23), il fallut bien constater l'entêtement et l'endurcissement des *mushrikūn* (IX.7) : « oui, comment (s'entendre avec eux) alors que même s'ils l'emportent sur vous, ils ne respectent à votre égard ni pacte ni convention (... la *yarqubū fīkum 'illan wa-lā dhimmatan...*). » Des lèvres, ils affectent la bonne grâce mais « leurs cœurs ne sont que refus, et la plupart d'entre eux sont pervers... »

Dans cet état d'esprit, il n'y eut jamais à poursuivre que la victoire totale, source de richesses d'une part, de sécurité de l'autre. Une guerre bédouine dans sa méthode et sa conduite, avec le butin et la rançon aux divers plans de l'imagination des guerriers, quels que fussent les desseins, plus profonds, de leur Guide.

Cependant, au cours de sa carrière finalement victorieuse, le Prophète eut à considérer dans sa réalité cette situation idéale où un accord respecté pouvait intervenir entre lui et ceux qui ne croyaient pas à sa mission.

L'accord avec les gens de Nadjrān, tenu pour le premier qui fut passé avec des scripturaires (Balādhurī, *Futūḥ*, Caire 1932, p. 79, l. 16 sqq.), et qui allait, au cours des temps, s'enrichir d'éléments moraux adventices, comme la *mubāhala*, pouvait déjà être tenu pour l'entrée dans une nouvelle voie en matière de relation où une « pacification » intervenait sans combat et prévenait des violences. Mais si la convention de Nadjrān peut être tenue pour une première forme de la conception que le Prophète se fit du « droit des gens », il n'en reste pas moins que les Nadjrānais payèrent très cher l'achat de leur tranquillité. Sans doute le traité, probablement recomposé au cours des collations ultérieures de traditions, contient-il le principe d'un accord du Prophète sur la protection accordée aux partenaires du traité ; mais le préambule porte encore l'écho de l'esprit où

il fut composé et qui est celui, pratiquement, d'une reddition sans combat, mais tout de même à merci : « Ceci est ce qu'à écrit le Prophète, l'envoyé de Dieu Muḥammad en faveur de Nadjrān, puisqu'il jouit d'un pouvoir sur tout avoir, sur l'or, l'argent, les troupeaux et les esclaves ; je les comble de bienfaits et le prix de l'immunité de cela sera... » ; suit l'énumération des conditions de cette impunité *(tarak)* : deux mille paniers de dattes d'une awqiya chaque, en deux fois, pour le prix desquels on pourra livrer des armes, des coursiers, des bêtes de somme. L'hospitalité serait due aux délégués du Prophète. Outre trente cottes de mailles, trente coursiers, il y aurait à prêter trente chameaux aux cas où il y aurait à faire au Yémen, etc. Le Prophète conclut avec les Nadjrāniens une convention de par Dieu : *dhimmat Allah* et la confirma *('ahidahu)* : elle impliquait la sauvegarde de la vie, des biens, de la hiérarchie, de l'intégrité de leur collectivité (1), la garantie contre la mise à sac, de l'équité et de la justice dans l'exercice de l'autorité *(ghayra ẓālimīna wa-lā maẓlūmīna bi-Nadjrān)*. L'engagement pris par le Prophète devant cinq témoins aurait été — si l'on peut en croire le ḥadith remontant à Yaḥyà b. Ādam — un engagement perpétuel. On sait ce qu'il en fut sous 'Umar b. al-Khaṭṭāb et son épuration de l'Arabie. Les gens de Nadjrān constituèrent alors dans le Sud de la Syrie, et jusqu'à Kūfa, une communauté dispersée mais consciente de son existence. Ils connurent un adoucissement de leur condition sous Yazīd b. Mu'āwiya en raison des décès et des conversions qui avaient réduit leur nombre. Lorsque al-Ḥadjdjādj b. Yūsuf gouverna l'Iraq, il ramena le montant de leur redevance à son chiffre antérieur, à deux cents 'uqiyat près. Al-Ḥadjdjādj b. Yūsuf ne songeait qu'à l'oppression qui évite tout désordre. Lorsque le saint 'Umar b. 'Abd al-'Azīz occupa le pouvoir, les Nadjrānais allèrent implorer l'allégement de leurs charges auprès de lui. Le Khalife eut cette phrase à laquelle sa probable authenticité confère une portée remarquable (2) : « *Je considère cet accord de pacification (ṣulḥ) comme*

(1) *Milla*, cette notion complexe qui unit les concepts de communauté politique et de la religion qui en est le principe moteur.

(2) Balādhurī, *Futūḥ al-Buldān*, Caire 1932, p. 78, l. 20.

une djizya portant sur leurs têtes et non comme un accord concernant leur terre. La djizya des morts et des convertis *(muslim)* est caduque ». Il leur imposa donc deux cents paniers (de dattes) pour une valeur de 8 000 dirhems. Cette décision fut rendue caduque à son tour sous al-Walīd b. Yazīd, dont le gouverneur en Iraq ramena leurs redevances au point où les avait fixées al-Ḥadjdjādj. Et ils ne retrouvèrent un statut proportionné à leur nombre que sous le règne d'Abū l-'Abbās qu'ils allèrent supplier lors de sa visite à Kūfa. Si nous recevons pour vrais les renseignements — où l'on ne peut déceler de tendance qui les rendrait suspects — que le chapitre sur l'histoire de l'accord de pacification avec les gens de Nadjrān nous présente, nous constatons que cet acte juridique — dont on souligne le caractère fondamental — ne fut, à l'origine qu'un rescrit que le Prophète, dans sa bienveillance, accorda à ces Chrétiens aspirant à la paix, et leur imposant pour prix de l'immunité qu'il leur concédait, une charge matérielle, que l'on peut tenir pour considérable. Il faut noter que la clause de perpétuité qui accompagnait le rescrit dont le préambule, s'il était authentique, mettrait en lumière une revendication dépassant de loin tout ce qui pourrait entrer dans les limites d'une convention, que cette clause de perpétuité ne fut pas tenue pour contraignante par 'Umar, ce qui, étant donné le personnage, est bien extraordinaire (1). Et nous penserons que, si les récits relatifs aux aventures des gens de Nadjrān ont des chances de recéler quelque authenticité, le texte que l'on nous présente comme la première *dhimma* accordée par le Prophète a subi, de la part des collecteurs de traditions, quelques légères retouches destinées à lui conférer le caractère universel et exemplatif que réclamait la systématisation de la coutume musulmane.

(1) Se rappelant que la *dhimma* et le *dhiman* sont expliqués par *ḥurmān:* engagement sacré et inviolable (*Lisān*, XV, p. 112), on notera le caractère contourné et confus (Balādhurī, *Futūḥ*, éd. Caire, 1932, p. 78, l. 2-8) des explications mises en avant pour justifier l'expulsion des Nadjranais qui seraient venus, par haine les uns des autres, demander au Khalife de les faire émigrer. Que l'on songe d'autre part aux Banū Taghlib qui connurent, sous le même Khalife, le même sort.

En fait, les choses se passèrent comme si, étendant à toutes les collectivités reconnaissant son autorité, le sens tribal de la propriété, le Prophète avait réclamé ici, en échange de la paix et de la tranquillité, la part des biens qui lui revenaient en tant que Shaykh. Et ceci est corroboré par le fait que dans ce que l'on rapporte à ce sujet, n'apparaît aucune des clauses militaires classiques, ni interdiction de porter les armes, ni promesse de protection par les armées des Musulmans. Et dans ces conditions, on sera amené à considérer que la pacification *(ṣulḥ)* que le Prophète accorda aux gens de Nadjrān fut sanctionnée par une indemnité payant l'*amān* ainsi accordé, et que ce fut une rançon portant sur un état de choses aussi temporaire que le statut des métayers que le Prophète conserva sur son lot à Khaybar et qui y demeurèrent jusqu'à la fin du Khalifat d'Abū Bakr. 'Umar les expulsa alors (BALĀDHURĪ, *op. cit.*, p. 36-39). On peut donc assimiler ce que 'Umar b. 'Abd al-'Azīz regardera plus tard comme une *djizya*, à une rançon pure et simple, où des vaincus sans combat ni sang versé rachetaient leur vie et leur personnalité, mais ne demeuraient que les usufruitiers de leurs biens.

Les choses changèrent du vivant même du Prophète, quand il songea à porter ses armes au-delà des limites de l'Arabie, puis après sa mort, quand commença la conquête véritable des terres byzantines.

C'est l'expédition d'abord de Tabūk, en l'an IX de l'Hégire, dont la population composite comportait des Byzantins et des Arabes scénites de différentes souches. Le Prophète aurait conclu avec le seigneur d'Ayla une convention de pacification moyennant la *djizya* portant sur chaque adulte (masculin) le paiement d'un dīnār. En sus, l'hébergement des musulmans qui passeraient chez eux. Et la tradition, reposant sur le témoignage d'Ibn Sa'ad, al-Wāqidī, Khālid b. Rabī'a et Ṭalḥa d'Ayla, affirme que la somme de trois cents dīnārs, fixée à cette occasion, demeura inchangée lors de la revision des conventions que fit 'Umar b. 'Abd al-'Azīz. Des conventions analogues furent conclues avec les gens d'Adroḥ pour cent dinars, et ceux de Djarba. Il est remarquable que la population de Maqna fut imposée en nature au quart des produits de leur

pêche, de leur élevage et de leur production de dattes. Il est vrai qu'ils étaient Juifs et que les premières expéditions avaient fait de l'extorsion à leur égard une espèce de tradition préférentielle. Il est probable que le texte du rescrit que le Prophète aurait accordé aux gens d'Ayla soit autre chose qu'un réarrangement tardif. Mais tel quel, il renferme une clause qui, pour être d'une époque ultérieure et, donc, classique, n'en rencontre pas moins une clause coranique, d'une part, et constitue l'élément d'une vraie pacification sanctionnée par un tribut. En effet, il s'agit d'un *amān* accordé et d'une convention passée par le Prophète et au nom de Dieu, accompagnée *du pardon* du Prophète pour leurs manquements *(dhunūb)* et pour toutes les affaires de sang qu'ils auront menées [2] *(wa kullu ḍamm ittaba'tū bihi)*. En foi de quoi aucune oppression et aucun acte d'hostilité ne seraient exercés contre eux. A ce moment, et pour la postérité, le concept de la *djizya* équivalant à un tribut sera fixé. Mais il convient ici de se poser une question : pourquoi, avec les populations des environs d'Ayla — à l'exception de Maqna — ce concept, jusqu'ici nouveau, sera-t-il adopté ? Nous suggérons d'y voir une extension de la prescription (Coran V, 51-52) d'arbitrer envers chacun suivant sa tradition religieuse, ce qui, faute de « Loi » pour les sujets de l'empire byzantin, revenait à en user suivant la tradition reçue par l'exercice de l'autorité [3].

Ayant trouvé le tribut instauré dans le territoire d'Ayla, il était conforme à l'esprit des prescriptions — récemment révélées — relatives à la façon de traiter ceux qui avaient déjà bénéficié d'une Écriture, de recourir à leur tradition, la tradition

(1) Le verset VIII-63 (et son commentaire) donne au Prophète toute licence en matière de pacification.

(2) C.-à-d. pour les violences commises en réclamant la vengeance de sang, cf. Coran, V. 49/45.

(3) On se rappellera la conclusion du texte — apocryphe — de l'entretien entre le patriarche (Jean ? Sophronios ?) de Jérusalem et le Khalife 'Umar, publié par Nau, *J. Asiatique XI. „ 1915: Un colloque du Patriarche Jean, avec « l'Émir des Agarènes»*, où le Khalife, ne trouvant pas de « loi » dans l'Évangile qu'il s'est fait apporter, rompt l'entretien en invitant son interlocuteur et les siens à « l'observance de leurs traditions ».

romaine du tribut en l'espèce, mettant fin aux hostilités, abolissant le souvenir des guerres et des discordes, quelles qu'elles fussent, et sanctionnant « l'association » par le paiement du tribut, fixé une fois pour toutes, et qualifié du nom arabe ancien de *djizya*, qui est « la rétribution, ce que l'on donne en échange », avant de devenir seulement — et dans l'usage le plus familier de la langue, « l'argent au prix duquel l'homme du Livre a conclu une convention qui est la *dhimma*, comme compensation au prix de sa vie *(ka'annahā djazat 'an qatlihi)* » *Lisān*, XXVIII, p. 159.

Si la convention d'Ayla, conclue avec une collectivité minime et hétérogène (300 adultes pour au moins quatre souches ethniques) put aisément être insérée dans la tradition juridique, l'unification de la tradition n'en fut pas établie pour cela. Les conquérants avaient leurs traditions et si, comme les Romains, et à l'instar de ceux-ci, ils s'étaient astreints à fixer des règles à leur conquête, comme les Romains aussi, ils savaient les enfreindre et ils eurent bien vite, comme César en Gaule, une suite de charognards les aidant à transformer en profits palpables les gloires de la conquête (1).

Les témoignages qui nous ont été transmis sont, on l'a souvent souligné, confus et contradictoires. Ceci peut résulter, soit de la nature de la tradition, soit des faits eux-mêmes, soit d'une systématisation déformant les récits suivant un schéma offrant des possibilités profitables pour l'avenir. Ceci nous paraît être le cas des récits nous présentant une ville assiégée par deux chefs d'armée, dont l'un reçoit une capitulation sans combat, l'autre pénètre de vive force dans la ville, ce qui permet de la mettre à sac sur le champ et, ultérieurement, invoquant l'ambibalence de la conquête, de s'emparer de certains monu-

(1) Ṭabarī, comme l'inépuisable Balādhurī, regorge de détails riches en évocations de ce genre : 'Amru, écrivant aux Luwāta de Barqa de vendre leurs femmes et enfants pour s'acquitter de leur *djizya*, puis exigeant des marchands de Tripoli une grande quantité de marchandises, qu'il vendit pour en distribuer le prix entre ses soldats, en est un exemple. Il ne manque pas, au reste, chez ces auteurs (e. g. Balādhurī, *op. cit.* 221) d'abondants détails sur l'enrichissement que 'Amru sut atteindre grâce à la conquête de l'Égypte, à l'insu du vertueux 'Umar.

ments. Les deux cas les plus remarquables de ce traitement des faits sont ceux de Damas, d'une part, souvent mis en évidence, et de Fusṭāṭ, de l'autre, où, tandis que 'Amru b. al-'Āṣ recevait la capitulation des assiégés, Zubayr pénétrait le sabre à la main dans la ville et la pillait, prétendant ensuite dresser un cadastre du pays et le partager entre les bandes qu'il conduisait, comme le Prophète l'avait fait pour Khaybar. 'Amru tint bon, 'Umar l'appuya et l'Égypte paya la *djizya*, qui conserve encore bien des traits archaïques, puisqu'en plus des deux dīnārs par citadin et par propriétaire terrien, il fallut ajouter trois *ardab* de blé et deux *qisṭ* d'huile et de miel, et deux de vinaigre, produits qui furent rassemblés dans le *dār al-rizq*, vendus au marché, le prix en étant réparti entre les guerriers auxquels il fallut aussi donner annuellement une *guibba* de laine, un manteau, un turban, un *sirwal* et une paire de souliers. En échange de cela, la vieille coutume bédouine consistant à enlever les femmes et les enfants et à piller les demeures ne leur serait pas appliquée. Plus tard « avec l'accord de 'Umar », le pays devint terre d'impôt foncier, statut normal pour une nation conservant ses institutions en dehors de toute adhésion à l'Islam. Si l'on compare cette forme de *djizya* à celle de Nadjrān et à celle d'Ayla, on observera tout uniment que, malgré son souci d'instaurer un tribut conforme aux traditions du pays, 'Amru dut céder à l'enthousiasme appropriateur des guerriers de la foi, qui n'auraient pas admis ni compris que l'on ne tirât pas de cette conquête les profits que traditionnellement les ghazzu apportaient aux héros bédouins.

* * *

Pour autant donc que l'on puisse voir clair dans le comportement du Prophète et de ses successeurs immédiats dans la conquête, on découvre qu'après avoir mené d'abord une guerre de spoliation totale où les vaincus, rendus à merci, étaient, suivant la tradition du désert, supposés heureux de s'en tirer avec la vie et les vêtements qu'ils portaient, le Prophète, abordant les territoires byzantins, instaura un véritable tribut comportant une taxation fixe payée annuellement et impliquant

toutes les garanties d'une paix perpétuelle. L'extension des conquêtes et les tentations qu'elles offrirent aux vainqueurs introduisirent des variations dans leur comportement, ce qui conduisit à des traditions contradictoires, donnant aux Musulmans des possibilités juridiques qu'ils exploitèrent d'abord à l'extrême. On comprend alors que les tributaires, du jour où ils se furent comptés et eurent apprécié ce qui leur donnait intellectuellement, techniquement et financièrement, l'avantage sur leurs maîtres, retournèrent à leurs traditions pour en arriver finalement à la situation paradoxale que dénonça Djāḥiẓ dans son pamphlet inspiré par le pouvoir.

Armand ABEL
(Bruxelles)

LA PLACE DU CORAN DANS LES *UṢŪL AL-FIQH* D'APRÈS LE *MUḤALLĀ* D'IBN ḤAZM

Parmi les sources du droit, le Coran occupe théoriquement la première place. En réalité, il suffit d'ouvrir un ouvrage d'*uṣūl* comme le *Muḥallā* pour se convaincre du rôle prééminent et presque exclusif que jouent les textes du *ḥadīṯ* dans la plupart des questions traitées. Sans doute observe-t-on des différences selon qu'il s'agit des *'ibādāt* ou des *mu'āmalāt*. Pour tout ce qui concerne le culte, il y a des versets coraniques fondamentaux. Néanmoins, les prescriptions y sont en général données en bloc ou en gros *('alā l-iǧmāl)*, et il faut recourir aux traditions prophétiques pour les connaître dans le détail de l'application *('alā l-tafṣīl)*. D'autre part, ce qui concerne le statut personnel (mariage, répudiation, successions) trouve un appui assez précis dans le Livre révélé. Mais là encore, il faut largement compléter par les textes du *ḥadīṯ*. Toutefois, ce qu'il convient de reconnaître, c'est qu'en ces matières, l'utilisation du Coran est obvie, conforme à l'intention et à la destination évidentes des versets pris en eux-mêmes et dans leur contexte. Il n'en va pas de même quand il s'agit de questions relevant des *mu'āmalāt*, telles que les ventes, l'association, le gage, et d'une manière générale, celles qui se rapportent aux contrats.

Ici, il paraît certain que le Coran ne fournit aucun élément, aucun principe, dont on pourrrait tirer logiquement les consé-

quences qu'on prétend en conclure. Il faut, pour ce faire, leur attribuer d'abord, d'une manière qui semble fort artificielle, un sens et une portée qui ne se présentent pas immédiatement à l'esprit et que le contexte n'exige pas, parfois même qu'il exclut. L'application de tels versets aux questions traitées semble alors résulter d'un véritable *ta'wīl*, d'une interprétation qui va au-delà du sens apparent immédiat ; et ce procédé surprend quand on le trouve chez un ẓāhirite rigoureux comme l'était Ibn Ḥazm, non pas une fois en passant, mais régulièrement dans une large partie de son immense traité d'*Uṣūl al-fiqh*, le *Muḥallā*.

Arrêtons-nous donc aux *mu'āmalāt* et essayons de classer les différentes références au Coran, en nous bornant à donner des exemples sans relever exhaustivement tous les passages qui illustreraient ces emplois.

a) Il y a d'abord citations de versets qui n'ont rien à voir matériellement avec la question traitée, mais qui interviennent pour donner un fondement scripturaire à la méthode. Ainsi Ibn Ḥazm déclare que les contrats de *muzāra'a* et de *muġārasa*, qui consistent à donner une terre à cultiver ou à planter, moyennant une part de la récolte ou des fruits (part déterminée dans le contrat même), n'est pas une location. Tout droit accorde une importance capitale au mot propre : le *ẓāhirisme* est en accord profond avec l'exigence de l'esprit juridique. Ibn Ḥazm écrit : « L'attribution des noms en matière de religion (ici le droit musulman) appartient à l'Envoyé de Dieu qui la tient de son Seigneur », et il renvoie au Coran (53, 23) : « Ce ne sont que des noms dont vous les avez nommées (les déesses al-Lāt, al-'Uzzā et Manāt), vous et vos pères. Dieu ne fit descendre avec elles aucune probation. » Il est clair que ce verset, dans son contexte immédiat, n'a rien à voir avec ce qu'Ibn Ḥazm veut y voir : une règle divine sur l'emploi des mots. Cependant, la traduction donnée, qui suit celle de R. Blachère, contribue à rendre inacceptable le procédé ḥazmien. Rāzī, dans son commentaire, propose un autre sens qui l'éclaire et le justifie davantage. Dans le début : « *In hiya illā asmā'* », il rapporte le pronom *hiya* non pas aux déesses, mais à *asmā'* : « des noms ».

Plus loin, il s'interroge sur la construction du verbe *sammā:* pourquoi est-il écrit *sammaytumūhā* (« vous les avez appelés ») alors que « les noms ne sont pas appelés, mais que c'est par eux qu'on appelle » ? La réponse lexicographique à cette question, c'est que « la dénomination *(tasmiya)* est l'institution d'un nom *(waḍ' al-ism)*. Par conséquent c'est comme si Dieu avait dit : des noms que vous avez institués. » Quant au sens, la réponse est que s'il s'agissait de noms par lesquels on appelle, il y aurait en plus du nom un dénommé qui ne pourrait être que les déesses avec le sens suivant : « ce sont des noms dont vous avez nommé les déesses », comme dans la traduction de R. Blachère, ici formellement rejetée par Rāzī. Dans ce cas, en effet, « Dieu aurait accordé quelque considération aux idoles, au-delà de leurs noms ». Au contraire, la construction employée montre bien que derrière ces noms, « il n'y a pas de dénommés. » Il en résulte qu'un peu plus loin, il ne faut pas rendre *bihā* par « avec les déesses », mais par « avec les noms ». Voici donc la traduction qui ressort de ce commentaire : « Ces noms ne sont que des noms que vous avez institués, vous et vos pères. Dieu ne fit descendre avec eux aucun pouvoir de preuve » *(sulṭān = ḥuǧǧa, burhān)*.

Ainsi l'usage que fait Ibn Ḥazm de ce verset devient plus compréhensible. Sans doute l'isole-t-il d'un contexte dont il fait intégralement partie et qui le particularise. Mais en ramenant tout son contenu à la question des noms révélés par Dieu ou institués par l'homme, on peut considérer qu'il a en lui-même une signification générale, confirmée d'ailleurs par d'autres textes (tels que l'enseignement par Dieu de tous les noms à Adam), et que ce n'est ici que son application qui est particulière.

Voici un autre exemple d'une utilisation « méthodologique » du Coran. Ibn Ḥazm soutient qu'on peut mettre en gage une chose qui est en indivision, que cette chose puisse être partagée ou non, que le gagiste soit ou non celui qui est associé dans l'indivision. Le texte apporté comme preuve convient ici parfaitement à la question : *fa-rihān maqbūḍa* (2 ; 283. « qu'alors des gages soient perçus »). Il est général en ce sens qu'il ne particularise en rien la nature et les qualités de la chose gagée.

Or si Dieu avait voulu sur ce point une limitation, Il l'aurait clairement précisée, car « Ton Seigneur n'est pas oublieux » (19, 64). Il n'a donc pas oublié de dire ce qu'Il voulait dire. Ibn Ḥazm se réfère plus d'une fois à ce verset pour interdire toute distinction que Dieu n'a pas lui-même expressément faite. Or, justement en matière de *mu'āmalāt*, ses adversaires, surtout ḥanéfites et mālékites, divisaient et subdivisaient les prescriptions selon un découpage de cas dont le Coran non plus que la Sunna ne font la moindre mention. Mais de nouveau on a l'impression pénible d'un emploi abusif. Une fois de plus, l'ignorance délibérée du contexte pose un problème. Ici, il faut faire une remarque importante : si le *contexte* est un autre *texte* qu'on examine uniquement dans sa structure linguistique, *fī l-luġa*, grammaticale, syntaxique, lexicographique, alors il peut contenir un indice *(dalīl)* sur la valeur générale ou particulière de ce qui est dit. Mais si ce *contexte* est pris en tant qu'il spécifie les circonstances dans lesquelles un propos a été tenu, il ne peut décider de la portée générale ou particulière de ce propos. En effet, toute parole est prononcée dans une situation singulière, celle de celui qui parle et de celui à qui il s'adresse. Par suite, toute parole serait particulière. La Révélation n'aurait de sens que par rapport au lieu, au milieu, au temps, aux événements de la vie du Prophète, de ses Compagnons, des groupes qu'ils ont rencontrés. Ibn Ḥazm a vu le danger et il a formulé cette règle stricte que tous les textes du Coran et de la Tradition doivent d'abord être pris dans leur sens général, sauf à le limiter si on trouve un autre texte qui soit, du seul point de vue de la langue, l'indice d'une particularisation. Dans le cas présent, notons que Dieu dit de lui-même qu'Il oublie, en deux passages du Coran (45, 34 ; 7, 51) : « Aujourd'hui nous vous oublions, comme vous avez oublié la venue de votre jour que voici » et « En ce jour, nous les oublierons comme ils ont oublié... ». Mais d'une part, il y a ici un verbe (« oublier ») et là un adjectif (« oublieux ») ; d'autre part le contexte verbal des deux derniers versets est très particulier : Dieu oublie *comme* l'homme oublie, pour ainsi dire en réponse à son oubli. Il est donc général que Dieu n'est oublieux de rien, mais par exception, Il oublie l'homme qui oublie.

Mais que signifie selon les commentateurs le verset 19, 64 ? Prenons les explications de Zamaḫšarī. Le Coran rapporte les paroles de l'Ange Gabriel : « Nous ne descendons que sur ordre de ton Seigneur ». Le Prophète trouvait qu'il était lent à lui apporter les révélations. C'est au moment où il avait été interrogé sur les gens de la caverne, sur Ḏū'l-Qarnayn et sur l'Esprit. Il ne savait comment répondre et il avait patienté plusieurs jours. Les associateurs disaient : son Seigneur l'a abandonné et repoussé. La réponse est donnée en 93, 3 : « Ton Seigneur ne t'a ni abandonné ni rejeté. » Tel est ici le sens de « Ton Seigneur n'est pas oublieux », autrement dit : Il ne t'a pas délaissé. Pour d'autres interprètes, il s'agit là des paroles des hommes pieux quand ils entrent au Paradis (le verbe *nazala* est alors pris dans le sens de « faire halte dans un lieu » et non de « descendre »). Ils ne sont introduits que sur l'ordre de Dieu qui tient compte de leurs œuvres. Et Dieu, confirmant leurs dire, ajoute : « Ton Seigneur n'est pas oublieux », c'est-à-dire qu'Il n'oublie pas les actions des hommes et qu'Il ne néglige pas de les récompenser. Oubli et négligence ne sont pas possibles de la part de Celui qui tient le ciel et la terre sous sa Royauté.

La première de ces interprétations, faisant appel aux circonstances de la révélation *(asbāb al-nuzūl)*, a une portée particulière, et nous comprenons qu'Ibn Ḥazm n'ait pas été arrêté par elle. La seconde est plus générale, mais elle se limite aux actes humains que Dieu n'oublie pas, et à leur rétribution qu'Il ne néglige pas. On conçoit qu'il soit légitime d'étendre encore la généralité du verset, d'autant plus que tout de suite après il est dit : « Il est le Seigneur du ciel et de la terre et de ce qui est entre eux. » En ce sens, Dieu n'oublie et ne néglige rien de ce qui concerne le gouvernement de l'univers et la conduite des hommes. Par conséquent, rien ne saurait manquer aux prescriptions qu'Il donne dans la Loi. Ibn Ḥazm a trouvé un appui scripturaire pour dénoncer les jurisconsultes qui prétendent compléter cette Loi, comme si Dieu avait commis des omissions. Il renforce ses attaques par cet autre verset (42, 21) : « Ont-ils des associés qui leur donnent en matière de religion des lois que Dieu n'a pas permises ? » Les commentateurs expliquent

que ces associés sont ou les démons ou des idoles. Il était facile de faire entrer, sous cette dénomination, les faux savants qui légifèrent sous l'inspiration de leur propre démon et de leurs passions. Mais Ibn Ḥazm cite ce verset en supprimant les premiers mots et avec eux l'interrogation. Le texte devient : « Ils leur donnent en matière de religion... », le pronom « ils » renvoyant directement aux adversaires qu'il vient de combattre. Ce procédé étonne de la part d'un musulman pour qui chaque mot du Coran, fût-il un simple « et », doit être scrupuleusement cité dans un verset. Il étonne plus encore de la part d'un ẓāhirite. La suppression de l'interrogation, qui, selon Ibn Ḥazm lui-même, est une intention fondamentale du langage *('unṣur al-kalām)* semble particulièrement grave. Faut-il admettre que pour lui, de même qu'on peut isoler un verset de son contexte, de même on peut détacher un membre de phrase, en coupant ses articulations les plus vitales, de sorte qu'on aboutirait à une sorte d'atomisme verbal, chaque mot étant significatif en soi et capable de donner par soi seul une instruction ? Nous hésitons à l'affirmer, encore que les interprétations ḥazmiennes supposent souvent une autonomie des mots dans la phrase. Dans le cas présent, il est clair que son attention a été frappée par deux verbes qui se heurtent, l'un en affirmative, l'autre en négative : *šara'a* (donner une loi), et *aḏina* (permettre). En vérité, c'est Dieu qui légifère. L'expression : « ils donnent des lois » est déjà inquiétante. Quant au verbe *aḏina*, il a une grande force (cf. *bi-iḏni'llāh:* avec la permission de Dieu, formule employée chaque fois qu'on pourrait croire à une initiative humaine). Ainsi la citation, quoique tronquée, renferme telle quelle une énorme puissance d'explosion de la plus sainte indignation.

b) Nous nous bornerons à signaler l'existence de versets qui ont à la lettre un rapport avec les *mu'āmalāt*, mais qui ne sont pas nombreux et qui, par conséquent, servent et resservent sans cesse, formules passe-partout et toujours bonnes pour le service dans des questions très diverses. Tantôt ils semblent très précis mais n'en sont pas moins utilisés dans des sens généraux et vagues ; c'est le cas des deux longs versets 282 et 283 de la

sourate al-Baqara où il est parlé des créanciers et des débiteurs, des engagements à terme fixé, des actes écrits, des scribes et des témoins, des marchés de la main à la main, des transactions en cours de voyage, des gages. Ibn Ḥazm découpe ces versets en morceaux et se refère à l'un ou à l'autre, selon ses besoins, ainsi que nous l'avons vu plus haut pour les deux mots : *rihān maqbūḍa*. Tantôt ils sont plus courts et ne se rapportent à rien de précis du point de vue juridique : ce sont des règles de justice qui relèvent plutôt de l'éthique la plus générale. Ainsi en est-il du verset 2, 188 : « Ne mangez pas vos biens les uns aux autres en actions vaines (= interdites par Dieu) » et de 4, 29 : « Ne mangez pas vos biens les uns aux autres en actions vaines, à moins que ce ne soient des biens résultant d'un commerce par un consentement que vous vous donnez mutuellement ». Ibn Ḥazm qui cherche toujours le sens général, se rallie, dans l'usage qu'il fait de ces versets, à l'interprétation selon laquelle le mot *bāṭil* (ce qui est vain) s'applique à tout ce qui n'est pas permis dans la Loi, par exemple l'usure *(ribā)*, l'usurpation *(ġaṣb)*, le vol *(saraqa)*, l'abus de confiance *(ḫiyāna)*, le faux témoignage *(šahādat zūr)*, l'entrée en possession d'un bien par un serment mensonger, un déni de droit *(ǧaḥd al-ḥaqq.)* Le verset a donc une signification globale et n'entre pas dans les détails. Au contraire, Ibn 'Abbās limitait le sens de *bāṭil* à ce qui est pris à un homme sans contrepartie *('iwaḍ)*, ce qui réduisait le champ d'application du verset. Sur un autre point, Ibn Ḥazm prend implicitement position. Il s'agit, en 4, 29, du sens de la particule *illā* (à moins que, sauf, si ce n'est). Il admet, toujours en vue d'une plus grande généralité, que cette particule introduit une exception en discontinuité avec ce qui précède *(istiṯnā' munqaṭi')*, car le commerce par consentement mutuel n'est pas du même genre que le fait de manger injustement le bien d'autrui ; on ne peut donc pas à proprement parler l'en excepter. Le sens est donc : Ne mangez pas entre vous vos biens injustement, mais mangez-les grâce au négoce ; cela vous est permis quand il y a consentement mutuel. L'intérêt de cette façon de voir, c'est que de même qu'est autorisée l'acquisition par le commerce, de même est permise l'acquisition d'un bien

par voie de donation *(hiba)*, par désignation testamentaire *(waṣiyya)*, par héritage *(irṯ)*, par dotation *(ṣadāqa)* et constitution d'un douaire *(mahr)*, par versement de dommages et intérêts *(urūš)*. Au contraire, ceux qui pensent qu'il y a une exception en continuité avec ce qui précède *(istiṯnā' muttaṣil)* doivent comprendre qu'il ne faut pas manger le bien d'autrui injustement, même s'il y a consentement mutuel, comme dans le cas de l'usure, sauf s'il s'agit d'une affaire commerciale par consentement mutuel. C'est-à-dire que de toutes les tractations par consentement mutuel, au cours desquelles un homme acquiert le bien d'un autre, seule est permise la transaction commerciale ; les autres sont vaines et interdites. Cette interprétation est tellement limitative que l'on comprend bien pourquoi Ibn Ḥazm ne pouvait s'y arrêter. Enfin notons qu'il adopte la doctrine de Šāfi'ī d'après laquelle, dans les *mu'āmalāt*, une négation signifie la nullité *(buṭlān)*, à l'inverse de ce que pensait Abū Ḥanīfa. Par suite, quand un homme se livre à une opération que Dieu commande de ne pas faire, cette opération est juridiquement nulle et non avenue : on passe ainsi normalement du domaine de la loi religieuse et morale au droit proprement dit. Ce postulat nous découvre donc le fondement essentiel de l'application de versets coraniques, qui en soi semblent ne relever que la foi religieuse, à des questions qui tombent totalement ou principalement sous la compétence du droit. (Pour toutes ces distinctions, voir le commentaire de 4, 29, dans les *Mafātīḥ al-ġayb* de Faḫr al-Dīn al-Rāzī.

Le verset qui dit que « Dieu a permis la vente et interdit l'usure » (2, 275) est évidemment allégué au début du *kitāb al-buyū'*, mais il revient chaque fois qu'il est question d'un acte qui tombe dans le vaste domaine de significations qu'a, dans le *fiqh*, le terme d'usure.

c) Le dernier type de versets que nous examinerons, est caractérisé par le fait qu'ils ont en eux-mêmes un sens très large et très vague par rapport aux précisions qui sont exigées de notions juridiques, et qu'en outre leur contexte leur enlève tout rapport avec les questions du droit. Nous donnerons un seul exemple particulièrement significatif qui revient dans la plupart

des traités dont est constituée la section des *mu'āmalāt* (contrats de ventes, de sociétés, question du gage, de la commandite, du prêt, etc.). Il s'agit de 6, 164 : « Chaque âme n'acquiert qu'à ses dépens. » La suite, non citée par Ibn Ḥazm est : « Et une âme chargée d'un fardeau ne portera pas le fardeau d'une autre. » Tout le contexte indique le sens : Dieu parle ici du fardeau des fautes, des sanctions de ceux qui ont amassé l'injustice, et tout cela est situé dans une perspective eschatologique, à l'opposé des problèmes de ce bas monde. Or Ibn Ḥazm entend ce verset dans le sens de : A chacun les fruits de son travail. On trouve donc ici une sollicitation des textes analogue à celle que nous avons étudiée dans le premier groupe de versets.

Parmi les commentateurs, ni Ṭabarī, ni Zamaḫšarī, ni Bayḍawī, ni Rāzī ne font la moindre allusion à un sens qui rendrait possible l'utilisation juridique de ce verset. On trouve une indication dans les *Aḥkām al-Qur'ān* d'Ibn al-'Arabī, qui fut d'ailleurs très opposé à la doctrine d'Ibn Ḥazm. Il écrit : « Certains savants de chez nous, en désaccord avec nous, cherchent à prouver par ce verset que la vente effectuée par un tiers non mandaté *(bay' al-fuḍūliyy)* n'est pas valide. Nos docteurs leur opposent que le sens de ce verset concerne celui qui supporte le châtiment ou la peine, et qu'il n'a rien à voir avec les situations juridiques d'ici-bas. » Il reconnaît qu'il est plausible *(yaḥtamilu)* que le texte vise un mode d'acquisition par contrainte, à l'exclusion de l'acquisition résultant d'une aide ou d'un service, laquelle reste permise. On est surpris que ce verset joue un tel rôle chez Ibn Ḥazm et qu'on en trouve si peu d'écho chez les commentateurs.

Ce que nous avons dit plus haut éclaire ici encore le procédé employé et le justifie, au moins dans les perspectives de la méthodologie ḥazmienne. N'y revenons pas. Mais il sera utile de signaler une particularité importante. Si les versets cités sont peu nombreux et toujours les mêmes, ils sont chaque fois nuancés par des *ḥadīṯ*-s qui constituent le véritable facteur de la spécification (bien que leur interprétation soit souvent elle aussi extensive). Mais il arrive qu'un *ḥadīṯ*, suggéré par un verset, contienne un mot qui renvoie à un autre verset. On assiste

ainsi à un véritable déploiement de la pensée portée par des textes *(nuṣūṣ)*. En voici un exemple dans le prolongement de ce qui précède. Dans le Livre du *Qirāḍ* (commandite), Ibn Ḥazm avance le texte de 6, 164 « chaque âme n'acquiert qu'à ses dépens », et le rapproche de la tradition prophétique : « Vos vies et vos biens sont pour vous une obligation sacrée *('alaykum ḥarām)* ». Le mot *ḥarām* renvoie à 2, 194 : « *Wa-l-ḥurumāt qiṣāṣ* », c'est-à-dire : « Les choses sacrées tombent sous le talion », et ce fragment du verset valorise la suite immédiate : « Quiconque a marqué de l'hostilité contre vous, marquez contre lui de l'hostilité de la même façon qu'il a marqué de l'hostilité contre vous » (trad. R. Blachère). Cette fin de verset sera dès lors utilisée, toute seule, en dehors de son contexte immédiat, pour établir des règles de justice compensatrice, en vertu de la signification qu'elle a ainsi revêtue au cours de ces rapprochements successifs, fondés essentiellement sur des associations d'idées et de mots. Par là se confirme, dans l'application, une doctrine chère à Ibn Ḥazm : que le Coran et le *ḥadīṯ* s'expliquent mutuellement, qu'ils sont *bayān* l'un de l'autre. Donc, en plus des règles de méthodes que nous avons rappelées, il faut ne pas oublier que l'interprétation et l'usage des versets coraniques dans les *mu'āmalāt* s'expliquent en grande partie par les complexes de signification que forment ces versets quand ils sont entourés, comme d'un rayonnement, par des textes du *ḥadīṯ*.

Nous avons dû nous limiter à des exemples. Par eux, on peut se persuader de l'intérêt que présenterait une étude systématique de cette question, chez Ibn Ḥazm, mais aussi chez tous les *Uṣūliyyīn*.

Roger ARNALDEZ
(Paris)

EN LISANT LES *NAWÂZIL MAZOUNA*

Voici une vingtaine d'années que le regretté Joseph Schacht attirait mon attention sur un manuscrit arabe de la Bibliothèque Nationale d'Alger : la dernière partie des *Nawâzil Mazouna* (1). Fagnan déjà l'avait remarqué. Les petites annotations au crayon qu'on y trouve sont peut-être de sa main. Je ne pus alors que feuilleter ce manuscrit d'une écriture maghrébine parfois négligée. Il me parut d'un intérêt extrême. Cependant il me fallut attendre jusqu'à l'été dernier pour une lecture plus poussée, encore que non exhaustive.

* * *

Le *Taṭrîz al-Dîbâj* mentionne deux savants du nom d'al-Mâzûnî. Celui qui nous occupe est un Yaḥyâ ben Abî 'Imrân. mort en 1478 (2). Ses *Nawâzil* souvent citées, nous est-il dit, se réfèrent à la pratique des écoles de Tlemcen et de Bougie (ajoutons aussi de Tunis et de Kairouan). Elles constitueraient, avec celles de Burzulî, l'une des sources majeures de cette véritable somme du *fiqh* maghrébin qu'est le Mi'yâr al-Wanšarîsî.

L'intérêt qu'a pour nous une telle œuvre diffère évidemment de celui qu'y portaient les juristes maghrébins des derniers

(1) 2e tome d'*al-Durar al-Maknûna fî nawâzil Mâzûna*, ms. d'Alger n° 133, 5/6.

(2) Aḥmad Bâba al-Timbuktî, *Nayl al-Ibtihâj bi taṭrîz al-dîbâj*, en marge du *Kitâb al-Dîbâj al-mudhahhab fî ma'rifat a'yân 'ulamâ' al-madhhab* de l'Imâm Ibn Farḥûn, p. 359 s.

siècles. Il est surtout d'ordre documentaire. Qu'un témoignage, localisable avec assez de précision dans le temps et dans l'espace, s'encadre entre ceux, bien plus considérables, d'Ibn Khaldoun (pour la fin du XIVe siècle) et de Léon l'Africain (pour le début du XVIe siècle), l'attrait n'en sera que plus vif. Son titre évoque la petite ville de Mazouna, siège d'une *madrasa* réputée, pépinière de doctes, et lieu d'aventures spirituelles et politiques telles que, pour le dernier siècle, celle du *mahdî* Bû Ma'za et celle du fondateur du Senoussisme. Cette concentration confirme une sorte de loi sociologique. La densité des accrochages de la vie à des accidents aussi divers que ceux d'un paysage, d'une tradition savante, d'une hagiologie, d'une chronique, offre un indice pour dégager et interpréter une personnalité collective, Encore de nos jours, qui visite la petite ville bien languissante, mais fidèle à ses souvenirs, relève bien des vestiges d'un passé qu'une phénoménologie du pays, des choses et des gens référerait à bon droit, en deçà de la période française et de la période turque, à ce XVe siècle sur lequel les *Nawâzil* apportent, malgré la sécheresse du genre, de précieuses informations.

*
* *

Couleur d'époque tout d'abord. Un juriste *min fuqahâ' bilâdi-nâ* (1), c'est-à-dire de Mazouna, écrit au grand Ibn 'Arafa, de Tunis, rival heureux d'Ibn Khaldoun, pour lui demander une consultation sur la résistance à opposer aux « Arabes ». Il vise par là les tribus bédouines qui affligent les campagnards de leurs exactions. Ibn 'Arafa voudrait bien se décharger des responsabilités de la réponse sur les juristes de Tlemcen. Mais celui qui l'a consulté a peut-être ses raisons pour en appeler des faiblesses et des compromissions du milieu tlemcénien à une pensée plus indépendante. Un siècle plus tard, c'est décidément vers l'Est et non vers l'Ouest, vers Tunis plutôt que vers Fès, que se tournent les regards des doctes de Mazouna. En quoi il faut voir sans doute un reflet de la politique qui place le royaume

(1) *Nawâzil*, p. 84 b, *l.* 20 sq. Cf. pp. 26 b, *l.* 5 ; 69, *l.* 19 ; 72, *l.* 25.

de Tlemcen dans l'allégeance des Hafçides. Plus tard cependant la référence à l'École de Fès prévaudra sous la plume des docteurs du Mahgreb Central : reflet sans doute d'autres mutations politico-culturelles.

Écoutons l'auteur des *Nawâzil* interroger l'un de ses maîtres. « Notre bourgade, comme vous le savez, est aux Arabes, *hiya li'l-'Arab* » (1). C'est-à-dire aux Bédouins. De quelle façon ? Probablement, par l'attribution d'un apanage ou *iqṭâ'* à certains émirs. « Ils ne s'inquiètent nullement de ses intérêts, non plus qu'ils ne la protègent contre leurs ennemis d'entre les Arabes ». Si bien que les sédentaires « sont obligés de s'inquiéter de leur propre défense ». Comment faire ? Leurs remparts sont en ruines. Les juristes, prenant l'initiative des opérations, ordonnent ce que le dialecte maghrébin appelle encore une *frîḍa* (2). Mais des difficultés de principe mettent là-dessus en opposition le droit musulman avec le droit communal. Ce dernier régit sans doute la vie de Mazouna. Mais les juristes éprouvent quelque répugnance à se l'avouer. Embarrassé, un maître tlemcénien à qui cette fois l'on aura fait appel, se réfère à des espèces classiques : la cotisation des habitants d'un quartier en vue d'effectuer des réparations, ou encore l'association agricole. Seulement la convention collective est-elle imposable aux récalcitrants ? D'où tiendrait-elle sa force exécutoire, surtout si l'adhésion de tel ou tel individu n'y fut qu'implicite ? Plus généralement, dans ces solidarités qui, à l'époque, se dressent constamment pour égaliser les chances du groupe contre le brigand, contre l'assaillant bédouin et même contre le pouvoir, comment transcrire l'obligation collective en termes de *fiqh* consensuel et individualiste ? Voilà une difficulté à laquelle auront achoppé tous les droits positifs du Maghreb.

*
* *

Ce sont, nommément les Suwayd et les B. 'Âmer (3), bédouins

(1) *Ibid.*, p. 3 b, *l.* 7 *de fine.*

(2) Ou plutôt « contribution forcée avec fixation de quotes-parts », *ibid.*, p. 38, *l.* 23. Suit une longue liste des formes diverses d'extorsion.

(3) *Ibid.*, pp. 70, *l.* 1 ; 84 b, *l.* 21.

d'origine hilalienne, qui posent aux sédentaires de la région les problèmes les plus durs. Frondeurs à l'égard de la dynastie, ils transforment les paysans en *mamlûkîn aw šibhi-him*, « en esclaves ou tout comme ». Leur turbulence, qui va jusqu'à l'attaque à main armée, se contente en général d'exactions plus modestes. Des cas innombrables dont fourmillent les *Nawâzil*, détachons-en deux, pour leur valeur indicative, et aussi pour leur couleur.

D'abord la violence ouverte. Je traduis littéralement.

« Notre *Šayḫ* Abû'l Faḍl al-'Uqbânî fut consulté sur le cas des gens d'une bourgade qu'avaient assaillie des Bédouins à pied et à cheval. Ne pouvant en réchapper, ceux qui y demeuraient résistèrent tout un jour. D'autres, la majorité, avaient pu s'enfuir : personnes, familles, et meubles légers. Or il fallait résister à ces Bédouins dont le nombre excédait 2 000, parmi lesquels environ 500 cavaliers, attaquant la bourgade de toutes parts. Le soir de la bataille, le principal *al-kabîr* du village demanda de mettre à part ce qui pouvait rester de combattants : il n'en restait qu'une poignée ! Et le bruit se répandait que les Bédouins allaient recommencer l'attaque le lendemain avec plusieurs fois leur effectif de la veille. La peur grandit alors. Au cours de la nuit une trentaine d'hommes, sur qui l'on comptait pour la défense du village, le quittèrent, en considération du trop grand nombre des Bédouins.

Le principal intervint alors et obtint un pacte pour le village, car il craignait pour sa destruction. Il obtint des émirs sa franchise contre 100 dinars d'or. A peu près dix jours auparavant, les mêmes assaillants avaient pris d'assaut une localité toute pareille, en avaient déshonoré les femmes et pillé les biens. Rançon, pillage de meubles et de soieries s'étaient élevés à un montant que Dieu seul connaît ! Cet homme put donc écarter de son village dévastation et tuerie moyennant un pacte au sujet des silos de ses concitoyens et de ce qui restait de leurs meubles, et c'était la majeure part, entre le patent et le dissimulé.

A-t-il un recours contre les propriétaires des meubles et des silos auxquels il s'est substitué dans le paiement de la rançon ? C'est ce qu'a dit Sah'nûn au sujet des participants d'un convoi, dans une contrée du Maghreb, où les Bédouins l'ont intercepté, si l'un des participants a pris l'initiative de dégager l'ensemble pour une certaine somme au nom des présents et des absents parmi les ayants-droit. Cela est à votre noble connaissance. Lorsque le chef du village voulut récupérer le montant de sa transaction sur ses concitoyens, il fit témoigner ceux qui y avaient assisté de ce qu'il n'avait agi que par transaction au sujet des silos des gens et de leurs biens, qu'ils fussent présents ou absents. A-t-il un recours contre ces derniers, ou bien non ?

Réponse: Cet homme a un recours contre les gens du village, pour le montant de la transaction qu'il a effectuée de son argent en vue de sauvegarder leur argent et leurs biens contre l'usurpation. Quant à l'espèce des brigands à laquelle vous vous référez, ou à celle du gardien

qui paie de son bien pour sauvegarder celui des commerçants, ou à celle de la caravane, ou autres espèces de ce genre, elles confirment le caractère exécutoire de cette interprétation (1) ».

Le second cas que je voudrais citer illustre la façon dont le désordre du droit public peut influencer les circonstances de la vie privée. Deux frères héritent d'une maison. Elle comporte une vaste esplanade qu'on coupe par une limite, chacun se réservant un corps de logis. Or l'un des deux frères est en liaison suivie avec un émir bédouin. Constamment cet émir, ses enfants, amis des enfants du cohéritier, fréquentent sa maison, donc traversent l'espace ménagé entre les deux bâtisses. Ces allées et venues inquiètent le cohéritier pour la sécurité et la pudeur de ses épouses. « Notre maison n'est pas comme celle de la ville. Elle n'a pas de latrines ». Certains spectacles, défendus par l'intimité de la famille agnatique, deviennent intolérables dès lors qu'intervient l'homme de l'extérieur, surtout s'il s'agit d'un jeune bédouin fort leste et insoucieux des contraintes du groupe. Il y aura procès. Pourra-t-on couper l'esplanade par un mur ? Et qui payera ? Sans parler du préjudice esthétique ! « Notre cour, qui était un pâquis, devient une prison (2) ». L'espèce déraille en problèmes compliqués, encore obscurcis par le style rustique de l'exposé...

*
* *

Ces petits romans abondent dans les *Nawâzil*. L'histoire des mœurs y trouverait son compte. Mais revenons à des considérations plus sévères. Nous avons vu que ce témoignage est parfaitement localisé à Mazouna, sur la pente du Dahra. Il se pose lui-même comme un témoignage maghrébin. Et lorsqu'on dit Maghreb, c'est de Maghreb Central qu'il s'agit. D'où des expressions telles que *Maġribu-nâ* « notre Maghreb à nous ». Bien entendu, cela se pose à propos d'un cas topique : celui du statut des terres, problème bien éculé mais toujours pressant. S'interroger sur la qualification d'origine : terres de

(1) *Ibid.*, pp. 11 b, *l.* 7-15.
(2) *Ibid.*, p. 1 b, *l.* 17.

conquêtes, ou de capitulation, ce n'est pas seulement une controverse d'école. La donation, ou l'affectation par le prince est le mode le plus fréquent dont s'autorisent les chefs de tribu pour étendre leur domaine. Et lorsqu'ils font cultiver l'apanage en corvée, ce qui n'est que trop fréquent, on mesure les effets économiques et sociaux d'une telle étiologie.

Est-ce de ce fait que la mensuration des superficies ne s'effectue pas en unités cadastrales, mais, si l'on peut dire, en unités de potentiel animal, à savoir en nombre d'attelées de labour ? Cela ramène, en définitive, le droit immobilier à des disponibilités en troupeau et en pacage. Quoi qu'il en soit, le terme de *zûja*, plur. *zwaj*, pour désigner cette unité, revient constamment pour attester un emploi encore général de nos jours au Maghreb.

Qui dit attelée de labour dit aussi *ḫammâs*, ou auxiliaire rétribué par une part d'un cinquième sur la récolte. L'abondance des espèces portant sur le seul khammès, dans les *Nawâzil*, n'a pas seulement pour nous l'intérêt d'attester dans un texte ancien cette vénérable — et abusive — institution nord-africaine. Elle offre aussi celui d'évoquer des procès nombreux entre le manouvrier sans terres et l'exploitant qui ne travaille pas de ses mains. Précieuse notation sur une stratification sociale dont le caractère violent et oppressif n'exclut pas les virtualités conflictuelles (1).

* * *

L'agressivité, en effet, n'est pas unilatérale. Parfois les *Nawâzil* font état d'une révolte des pauvres contre l'exaction. Un cas particulierement remarquable est celui où ils remettent en cause non pas seulement la déprédation subie, mais les redistributions dont bénéficient des « marabouts » et leurs adeptes. Si j'emploie ce terme de marabouts, dont l'ethnographie a fait l'usage qu'on sait, c'est parce qu'il revient à maintes reprises dans notre document. L'histoire nord-africaine l'associe, à juste raison, à un vaste mouvement qui, pointant à partir

(1) On insiste sur ces différents aspects dans une étude plus détaillée, à paraître aux *Annales (E.S.C.)*.

de la fin du XII^e siècle, aboutit vers la fin du XV^e à une modification durable de la société nord-africaine.

Mais voici un autre aspect, non moins essentiel, que ces jurisprudences nous aident à discerner. La fréquence de l'usurpation, de la lésion et de l'injustice n'éveille pas seulement un besoin de contrepartie chez l'opprimé. Elle peut tourner, chez l'oppresseur lui-même, à la repentance, ou conversion. De là toutes ces espèces de *tawba* où l'on voit le loup, devenu ermite, prendre un directeur de conscience, un marabout peut-on présumer, lequel n'est pas toujours un saint, loin de là ! Que le pieux accaparement, succédant à celui du guerrier, suscite le scandale, et parfois la reprise populaire, cela ouvre de passionnantes échappées sur les tensions internes d'une société que l'on pourrait croire plus docile à ses hiérarchies, et sur l'aptitude du *fiqh* à s'ériger en arbitre contre toutes les puissances, celle du chapelet comme celle du sabre (1).

Si les marabouts apparaissent à chaque tournant des *Nawâzil*, les *šurafâ* y sont infiniment plus rares. Ils ne font l'objet, sauf erreur, que d'une dissertation, mais fort circonstanciée, sur la question de savoir si la filiation chérifienne s'hérite seulement par les mâles ou également par les femmes. Mais apparemment le mot n'a pas encore pris son sens spécialisé, et s'entend-il extensivement de tout détenteur de *šaraf*, c'est-à-dire d'une qualification plus proche du *ḥasab* que du *nasab* (2). Il est vrai que l'observation est de l'école de Bougie et que c'est bien plus à l'Ouest, dans le Maghreb extrême, que les Waṭṭâsides ont « inventé » la sépulture d'Idris II (3), cependant que dans le Sous extrême, du temps même des *Nawâzil*, monte le prestige des Sa'âdiens (4).

* * *

(1) Cf. note précédente.

(2) *Nawâzil*, p. 61, *l.* 19 sq. Cf. sur les contrôles de généalogie à quoi l'on se livre parfois à l'époque, R. Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Hafçides des origines à la fin du XV^e siècle*, Paris 1940-1947, t. II, pp. 77-85, 167.

(3) Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord (Algérie-Tunisie-Maroc) de la conquête arabe à 1830*, 2^e éd. revue et mise à jour par Roger Le Tourneau, Paris 1952, p. 11.

(4) Auguste Cour, *La dynastie marocaine des Beni Waṭṭas (1420-1554)*, 1920.

Visiblement, ce tournant de l'histoire n'est pas encore ressenti dans le Maghreb Central. Voilà encore un moyen de dater par son contenu le témoignage des *Nawâzil*. Il existe pour cela d'autres moyens, et l'on peut encadrer entre deux termes le moment probable de la rédaction. Il y est fait mention en effet d'un document notarial de l'été 1441 (1). Et le juriste qui collecte ces espèces décédant en 1478, c'est du troisième quart du XV^e^ siècle que l'on peut, en toute vraisemblance, dater le recueil. Cependant, il va sans dire que l'optique du *fiqh* était rétrospective, et se référant à des auteurs du siècle écoulé, ou plus anciens, l'historicité du témoignage s'étale plus largement que ne le souhaiterait l'historien. Il n'empêche que l'exploitation, non tellement des faits allégués, que le *fiqh* généralise ou plutôt qu'il insère dans une typologie intemporelle, mais encore et surtout de caractéristiques d'ordre interne, est susceptible, à partir des *Nawâzil Mazouna*, de conduire à d'utiles recoupements sur l'histoire de la pensée et de la pratique judiciaires maghrébines.

C'est ainsi que dans notre texte, l'évolution qui fixera l'exercice du témoignage judiciaire selon un partage des rôles entre des professionnels, dits *'adûl*, d'une part et, d'autre part, des « troupes » de gens du commun *lafîf*, ne paraît pas encore achevée. De façon plus frappante, le texte n'allègue presque jamais l'autorité du célèbre « Abrégé » *Muḫtaṣar* de Ḫalîl. Or voici un bon demi-siècle qu'il avait été transmis à Fès par un juriste de Tlemcen. Un maître souvent cité dans les *Nawâzil*, Abû' l-Faḍl al- 'Uqbânî (m. en 1426), avait enseigné à la fois le *Muḫtaṣar* et d'autres manuels plus anciens comme ceux d'Ibn al-Ḥâjib ou d'Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî. Ibn Marzûq (m. en 1439) l'avait déjà commenté. Faut-il croire que ces travaux, d'avant-garde en quelque sorte, n'étaient pas encore entrés dans la jurisprudence rurale ?

* * *

(1) *Nawâzil*, p. 90, *in fine*.

Ces traits, et beaucoup d'autres, ressortissant soit aux *realia* que l'historien social trouve à foison dans ce document d'un genre apparemment soustrait à l'histoire, soit à des caractères plus internes, évocateurs de stades et de mouvements dans la pratique et dans la pensée elle-même, font l'intérêt des *Nawâzil Mazouna*. Ils doivent engager la recherche, et notamment celle des jeunes Maghrébins, à se pencher sur de telles archives, trop souvent délaissées.

Jacques BERQUE
(Paris)

DE LA FICTION LÉGALE DANS L'ISLAM MÉDIÉVAL

La notion de « fiction légale » ne paraît pas avoir attiré l'attention des historiens modernes du droit musulman. Joseph Schacht a usé en passant de cette expression, à propos des « moyens de tourner » la loi, ces *ḥiyal* classiques et bien connus dont il s'est de bonne heure et dans les derniers temps encore occupé (1). Ces « expédients juridiques » *(legal devices)*, a-t-il écrit par exemple, étaient souvent des « fictions légales » *(legal fictions)* ; et il ajoute que « si leur fonction en droit romain était de fournir un cadre légal aux nouvelles exigences de la pratique courante avec le minimum d'innovation, en droit musulman elle fut de tourner des règles positives » (2). Cette observation rapide contient une grande part de vérité ; mais, sans revenir sur la nature et sur différents types de *ḥiyal* que Schacht lui-même a lucidement analysés, demandons-nous si la notion de « fiction légale » n'a pas, en droit musulman, sa spécifité propre débordant largement le cadre et la définition de ces *ḥiyal*, en quelque sorte son autonomie.

Sur le plan du droit comparé, disons tout de suite combien la tâche d'identifier et de confronter serait rendue difficile,

(1) Son article *ḥiyal* ds. *Enc. Isl.*[2] (an. 1967) avec bibliographie.

(2) *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, tr. fr., Paris 1953, pp. 73-74, et *An Introduction to Islamic Law*, 2e éd. Oxford 1966, 78-80. Voir aussi S. Maḥmaṣānī, *Falsafat at-tašrī' fī l-Islām*, Beyrouth 1946, p. 192, n. 1, qui à propos des *ḥiyal* rappelle l'antique *fictio juris*.

à tout le moins délicate, par une marge assez grande d'incertitude sur la conception même de la « fiction », sur ce à quoi le terme correctement s'applique ou ne s'applique pas. S'agissant du droit romain par exemple, déjà les grands maîtres du siècle dernier Jhering et Maine lui accordaient une extension différente. Nos contemporains, traitant du droit occidental, admettent ou repoussent, selon les auteurs, qu'il y ait fiction dans certaines institutions juridiques importantes ; et la fiction légale ne paraît pas présenter tout à fait le même visage ni assumer le même rôle dans le droit anglo-saxon que dans le droit français.

Dans l'immense littérature juridique de l'Islam médiéval il arrive, de temps à autre, que soit invoqué, comme justification théorique, le recours à une fiction. Mais il est assez rare que soit employé à cette occasion le terme qui la désigne techniquement (1) : le nom verbal *taqdīr*, plus couramment pourvu dans les textes juridiques eux-mêmes du sens d'« estimation, mesure, évaluation ». Ce vocable, pour rendre l'idée qui nous occupe, est manifestement emprunté — à quelle date ? il serait intéressant de pouvoir le préciser — au langage des grammairiens : il exprime chez eux « l'admission d'un sens virtuel dans le sens naturel d'un mot », supposant ainsi « derrière le texte véritable un autre texte, virtuellement existant et virtuellement agissant » (2) ; le *muqaddar* ou *taqdīrī* est, en grammaire le « supposé », le « virtuel » (3).

Quant aux traités classiques les plus répandus d'*uṣūl al-fiqh* (sources et méthodologie du droit), où l'on s'attendrait à trouver quelques notations sur le concept de fiction juridique, on est déçu d'avoir à dresser, au moins provisoirement, un constat presque général de carence ; peut-être des recherches ultérieures viendront-elles partiellement l'infirmer. Il est en revanche, dans ce même domaine des *uṣūl*, deux ouvrages originaux du VII^e^/XIII^e^ siècle qui nous proposent sur ce thème une vue d'ensemble, systématisée.

(1) On se contente le plus souvent de l'expression « comme si » *(kamā lau)*.

(2) Fleisch, *Traité de philologie arabe*, t. I, Beyrouth 1961, p. 7.

(3) Goguyer, *Manuel pour l'étude des grammairiens arabes*, Beyrouth 1888, p. 312 ; Machuel, *Vocabulaire des principaux termes techniques de la grammaire arabe*, Tunis 1908, p. 50.

*
* *

I. — Ce sont d'abord les *Qawā'id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām*, du šāfi'ite 'Izz ad-dīn b. 'Abdassalām (mort octogénaire en 1262). L'auteur fut, dans le monde politique et religieux de Syrie et d'Égypte, au temps des derniers Ayyūbides et du début des Mamlūks, un personnage de premier plan. Ce juriste, que le ṣūfisme ne laissait d'ailleurs pas insensible, occupa à Damas, puis au Caire, de hautes fonctions dans l'enseignement, le culte, la magistrature. Défenseur zélé de l'Islam et des musulmans contre les Mongols et les Francs, il n'hésitait pas à prendre des positions militantes, à blâmer par exemple (en 1240) le maître de Damas aṣ-Ṣāliḥ Ismā'īl pour des cessions territoriales consenties aux chrétiens en échange de leur alliance contre son neveu le sultan ayyūbide du Caire, ce qui allait obliger notre docteur à fuir et à s'installer en Égypte, où il fut naturellement bien accueilli ; il devait y jouer un rôle dans la résistance à la croisade de saint-Louis (en 1248). Dans la cérémonie d'allégeance envers le calife réfugié au Caire, on nous assure qu'il avait préséance sur le sultan. Lors de ses obsèques, au spectacle de la foule nombreuse qui s'y pressait, l'illustre Baibars aurait déclaré que désormais son propre pouvoir était bien assis, car Ibn 'Abdassalām de son vivant aurait pu le cas échéant ameuter avec succès le peuple contre lui. Tel fut celui que l'un de ses disciples les plus réputés, Ibn Daqīq al-'Īd, réussit à faire surnommer « sultan des ulémas » (1).

Ibn 'Abdassalām était versé dans les *uṣūl al-fiqh*, où il avait eu pour maître Saif ad-dīn al-Āmidī (mort en 1233), auteur d'un classique *Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. Ses *Qawā'id al-aḥkām*, cependant, ne constituent pas un véritable traité d'*uṣūl al-fiqh*. Mû par l'idée directrice, comme le titre complet l'annonce, de l'utilité des règles juridico-religieuses pour les créatures, il y passe en revue quantité de notions de *fiqh*, plus ou moins implicites ou explicitées ailleurs, qu'il regroupe ici sous un angle et dans un ordre inhabituels. Une section de quelques

(1) Principalement Ibn as-Subkī, *Ṭabaqāt*, éd. Caire 1324 h., t. V, pp. 80-107.

pages (1) y est consacrée au *taqdīr 'alā ḫilāf al-ḥaqīq*, c'est-à-dire bien exactement à la « fiction juridique, contraire à la considération du réel ». La définition du *taqdīr* vient dès l'entrée : il consiste à « donner à l'inexistant *(ma'dūm)* la qualification légale *(ḥukm)* de l'existant *(maujūd)*, ou à l'existant celle de l'inexistant ». Voilà qui a déjà son importance, mais qui permet seulement une première approche de la conception que se faisait de la fiction légale ce juriste musulman. On remarquera que, si l'on s'en tient aux termes ainsi exprimés, la formule rejoint d'assez près les définitions françaises les plus courantes d'après lesquelles par la fiction la loi suppose l'existence d'un fait non réel pour en faire le fondement d'un droit. Mais il faut aller plus avant pour mesurer la portée de cette notion chez notre auteur.

La longue liste des exemples qu'il énumère, avec quelques justifications à l'appui, est assez parlante, à l'examiner d'un peu près. Elle se divise nettement en quatre parties inégales, dont la première — la plus étoffée — et la seconde illustrent chacun des deux volets de l'alternative que renferme la définition ; un troisième, tel un court appendice, les complète sur deux points. Ensuite tout un développement, élargissant la matière, se propose de démontrer qu'un très grand nombre d'opérations juridiques se nouent sur de l'« inexistant ». Dans les trois premières parties (pp. 95-98) il ne nous paraît pas que les exemples égrenés soient rationnellement tous du même ressort. En ne respectant qu'approximativement l'ordre dans lequel ils sont énoncés, nous les répartirons plutôt en cinq groupes, pour marquer leur nature distincte et en mieux dégager la signification.

1. Ce sont, en premier lieu, des catégories éthico-religieuses affectant principalement l'état des personnes : sont évoqués de la sorte les états de Croyant ou Infidèle, juste ou impie, sincère ou hypocrite, ami ou ennemi ou envieux, savant, juriste, poète, médecin, traditioniste, prophète. Aucun de ces états, commente l'auteur, n'est exempt de la *fiction* d'existence en des circonstances ou à des moments lors desquels en réalité il

(1) Éd. Caire, s.d., t. II, pp. 95-100.

n'existe pas. C'est par fiction que l'on attribue à des enfants la qualité de Croyant ou Infidèle. Les Croyants adultes ne sont pas toujours, à tout instant, effectivement Croyants ; ils ne le sont que *fictivement* s'ils détournent leur attention ou n'ont pas (sommeil, évanouissement, folie) leur pleine lucidité ; et il en est de même des autres qualifications mentionnées. Une Tradition prophétique enseigne que l'homme sera ressuscité dans l'état où il se trouvait lorsqu'il est mort : cela englobe des états devenus *fictifs (taqdīrāt)* chez des moribonds dont l'esprit n'est plus capable d'attention. — Le Coran, CXIII, écrit : « Je cherche refuge... contre le mal d'un envieux *quand il envie* » ; cette dernière précision prouve que l'envie peut n'être que « virtuelle » *(ḥukmī)* et qu'elle n'est pas toujours cette envie « réelle » *(ḥaqīqī)* qui incite à chercher refuge contre sa nocivité. Les « intentions pieuses » *(niyyāt)* dans les pratiques cultuelles peuvent aussi, en cours de route, se relâcher : elles n'en demeurent pas moins valables par *fiction (taqdīr)* de continuité.

2. Notre deuxième groupe rassemblera des cas assez particuliers liés à des règles de *fiqh*. C'est encore l'« intention pieuse » qui est en cause dans le premier d'entre eux : dans le jeûne volontaire, surérogatoire, commençant au début du jour, d'aucuns estiment suffisant que la *niyya* intervienne avant que le soleil passe le méridien (elle est donc *fictive* pour le temps qui a précédé). Si un esclave qu'on a vendu et livré à l'acheteur a ensuite la main amputée comme voleur ou est exécuté comme renégat (sa culpabilité étant antérieure à la vente), le dommage doit-il être supporté par l'acheteur ? Si l'on suppose *fictivement (qaddara)* que lors de son châtiment l'esclave coupable est encore propriété du vendeur, l'acheteur peut, comme si le marché était nul, se faire rembourser le prix de vente (en restituant l'esclave quand il ne s'est pas agi d'une mise à mort). Autre secteur : le commerçant qui a possédé pendant six mois de l'or et de l'argent en quantité imposable et qui achète en échange une marchandise destinée à la revente, qu'il garde encore pendant six mois, est redevable de la dîme annuelle, l'or et l'argent étant considérés *fictivement* comme ayant subsisté *(taqdīran li-baqā'...)* sous forme de marchandise.

Nous rangerons dans ce même groupe le cas de celui qui meurt après avoir lancé une flèche ou fait rouler une pierre qui l'une ou l'autre occasionne un dommage, ou encore après avoir creusé par malveillance un puits où quelqu'un va tomber : la responsabilité posthume et le prélèvement d'une indemnité sur l'héritage sont ici expressément fondés sur le report *fictif* du dommage à un temps antérieur.

On observera que dans ces deux premiers groupes de notre propre classification la *fiction* est d'ordre *chronologique:* elle ne porte que sur le temps, antérieur ou postérieur, au temps réel de l'état ou de l'acte considéré.

3. La *fiction* d'existence peut aussi consister, suivant l'analyse de l'auteur, à accorder à de simples « aspects qualitatifs » *(ṣifāt)* le « caractère juridique des corps individuels existants » *(ḥukm al-a'yān al-maujūdāt).* Il en serait ainsi notamment quand le débiteur « failli » *(muflis)* a dégraissé un vêtement acheté (dont il n'a pas encore payé le prix), si l'on assimile le dégraissage à une teinture : un juriste šāfi'ite antérieur nous explique que la plus-value due au travail est assimilable ici à celle que procure une fourniture matérielle (1).

4. A l'inverse des notations précédentes, mais toujours parmi des règles circonstancielles de *fiqh*, deux cas religieux — au sens étroit du terme — exemplifient l'existant traité comme inexistant. Énoncés très sommairement dans notre texte, ils exigent un minimum de paraphrase pour être compris. Le premier fait allusion à la « lustration pulvérale » *(tayammum)* que le Coran (IV, 43) institue en guise d'ablution pour le voyageur : cette substitution est licite, d'après les docteurs, si l'eau manque, mais aussi quand le voyageur a besoin de son eau pour un autre emploi impérieux — boire, s'acquitter d'une dette ou des frais du voyage — ou quand il ne pourrait s'en procurer qu'au-dessus du prix normal : l'absence d'eau autorisant le *tayammum* n'est que *fictive* alors. De même, l'affranchissement d'un esclave ordonné comme « expiation » *(kaffāra)* par le Coran (IV, 92, V, 89, LVIII, 3-4) se voit légi-

(1) Šīrāzī (XI^e s.), *Muhaddab*, éd. Caire, s.d., t. I, p. 325.

timement remplacé par un des autres modes d'expiation que ces mêmes versets prévoient, même quand le pénitent dispose d'un esclave à affranchir, s'il a vraiment besoin de lui : l'inexistence de l'esclave est alors admise *par fiction*.

5. Plus considérable à nos yeux par leur portée théorique sont les exemples que nous relèverons maintenant. Ils affectent des concepts juridiques fondamentaux : les obligations personnelles ou plutôt « facultés d'engagement » de la personne *(ḏimam)*, les créances, la propriété, l'esclavage ou la liberté, l'état conjugal. Il est remarquable qu'Ibn 'Abdassalām ne veuille voir dans tout cela que du *fictif* sans « consistance réelle » *(taḥaqquq)*. Son argument au sujet des créances est qu'elles sont passibles de la dîme, ce qui, dit-il, n'est concevable que si elles existent *par fiction ;* et il rejette expressément l'argument d'après lequel leur existence (réelle) s'établirait par leur perception (1). Pour ce qui est de la propriété, de l'état d'esclave, d'homme libre ou d'époux, ce ne sont aucunement, pour lui, des qualités « réelles » *(ḥaqīqī)* dans les choses ou dans les personnes, mais du *fictif (muqaddar)* à quoi des « effets juridiques » *(aḥkām)* sont attachés.

Ainsi se manifeste, de sa part, le refus d'une *réalité* juridique abstraite ; *la notion abstraite est une fiction de l'esprit; il n'est d'existant, au sens propre, que du concret.*

6. La longue énumération (pp. 98-100) qui complète et achève l'inventaire dressé par Ibn 'Abdassalām va, par sa généralisation, encore au-delà de ce qui précède. Elle tend à prouver qu'il n'y a pas de types de contrats, contrairement à ce que d'aucuns avancent, qui ne s'appliquent, en totalité ou en partie, par définition ou dans certains cas, à de l'« inexistant ». C'est immédiatement soutenable quand il s'agit de contre-prestations à venir, comme dans la vente à livrer ou le prêt de consommation ; mais cela s'étend à toute sorte d'opérations juridiques, dont celles qui concernent des utilités ou des fonctions ou des engagements étalés dans le temps (location, contrats de travail, prêt à usage, mandat, dépôt, garantie, vœux, etc.) ou encore

(1) Cf. *Muhaḏḏab*, I, 158.

des dévolutions de biens (*waqf*, legs). L'appropriation légale des objets trouvés après le délai d'un an est regardée comme l'acquisition d'un existant contre de l'inexistant. Le mariage trouve également sa place dans ce débordement de l'inexistant ; traduisons le texte : « S'il est « sans douaire » *(tafwīḍ)*, il donne droit à la jouissance conjugale sans contre-partie existante ; s'il est moyennant un « douaire actualisé » *(ṣadāq mu'ayyan)*, il donne droit à de l'inexistant contre de l'existant ; si le douaire demeure dû *(fī ḏ-ḏimma)*, il donne droit à de l'inexistant contre de l'inexistant. De même, l'entretien de la femme par le mari est, avant que celui-ci ne s'exécute, entièrement inexistant, *fictivement* (regardé comme reposant) sur sa responsabilité personnelle, comme toutes dettes. Quant aux obligations qu'à la femme de se livrer (au mari), d'obéir et de demeurer à la maison, elles sont toutes de l'inexistant ».

Il est donc nécessaire de constater qu'Ibn 'Abdassalām entend par « inexistant » tout ce qui n'a pas une existence *à la fois concrète et présente*. D'où sa conception démesurément étendue de la *fiction légale*, à partir de sa définition initiale du *taqdīr*.

* * *

II. — Nous ne serons pas très surpris de trouver un écho de cette doctrine chez un auteur légèrement plus récent du même siècle : le mālikite égyptien Šihāb ad-dīn Aḥmad b. Idrīs al-Qarāfī (mort en 1285). Malgré la différence de rite, il avait été disciple direct d'Ibn 'Abdassalām auquel il devait, précise un biographe, beaucoup de son savoir (1). Et il est bon de rappeler ici qu'Ibn 'Abdassalām fut également le maître d'hommes de religion maghrébins qui allaient contribuer, après la période almohade, à rénover l'école mālikite dans leur contrée d'origine (2). Deux siècles plus tôt déjà le mālikite espagnol al-Bājī (mort en 1081) avait été très redevable pour les *uṣūl* aux maîtres šāfi'ites de Bagdad.

(1) Ibn Farḥūn, *Dībāj*, éd. Caire 1329 h., pp. 62-67.

(2) R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. II, Paris 1947, pp. 289-290.

Al-Qarāfī s'est intéressé à plusieurs reprises au thème de la fiction légale. Il déclare lui-même l'avoir développé dans son *Kitāb al-Umniyya fī idrāk an-niyya*, qui traitait de l'« intention pieuse » et de son maintien théorique quand elle a cessé d'être effectivement (1). Il en parle brièvement dans son livre d'*uṣūl al-fiqh*, *Šarḥ Tanqīḥ al-fuṣūl fī l-uṣūl*, où il définit la fiction légale exactement comme Ibn 'Abdassalām et en donne deux exemples sommaires — dans la créance et la vente à livrer —, pour préciser aussitôt que la *ḏimma* ou « faculté d'engagement » de la personne fait partie des *muqaddarāt:* « car elle est une prédisposition légale fictive dans le substrat *(ma'nà šar'ī muqaddar fī l-maḥall)*, permettant l'engagement actif ou passif ». Et il présente les « fictions légales » *(taqādīr šar'iyya)* comme ressortissant à ce secteur méthodologique qui étudie certains facteurs d'application des prescriptions juridico-religieuses tels que la « cause » *(sabab)* et la « condition » *(šarṭ)*, et qui a nom techniquement *ḫiṭāb al-waḍ'*, en complément et opposition au *ḫiṭāb al-taklīf* qui concerne les « qualifications légales » *(aḥkām)* dans l'absolu (2).

C'est encore fidèlement de la même manière que la fiction est définie dans deux passages de son ouvrage bien connu sur les « Distinctions légales » ou *Furūq;* et le premier d'entre eux, exposant la différence entre les deux *ḫiṭāb* que nous venons de mentionner, situe lui aussi expressément les *taqādīr šar'iyya* dans le domaine du *ḫiṭāb al-waḍ'*. Comme son ancien maître, al-Qarāfī souligne la grande fréquence de la fiction à travers « presque tous les chapitres du *fiqh* ». Passons maintenant en revue les quelques exemples qu'il nous procure dans ses *Furūq* (3).

Ce sont d'abord, dans le premier *Farq*, deux exemples de l'existant regardé comme inexistant : *a)* l'annulation rétroactive, enseignée par certains, des effets licites d'un contrat quand il y a restitution pour vice rédhibitoire, *b)* la négligence autorisée de certaines souillures corporelles, comme si elles n'étaient pas.

(1) Qarāfī, *Furūq*, éd. Caire 1344 h., t. I, p. 161.
(2) Qarāfī, *Šarḥ Tanqīḥ*, éd. Tunis 1341 h., t. I, p. 94.
(3) *Furūq*, I, 161 (*Farq* 26), II, 199-202 (*Farq* 108).

Puis viennent, en sens inverse, deux exemples de l'inexistant admis comme existant : *a)* l'appropriation fictive d'un esclave que l'on fait affranchir par son maître pour en avoir soi-même avantage (expiation, patronat), *b)* l'appropriation fictive de la compensation pécuniaire par la victime d'un meurtre non-intentionnel, afin d'en valider l'héritage. On voudra bien observer que, dans ces deux derniers cas, contrairement à toute une série d'exemples rapportés ci-dessus, est supposée fictivement l'existence — comme stade intermédiaire — d'une situation qui n'a eu ni n'aura aucune réalité.

Le deuxième *Farq* où la fiction légale se retrouve (ainsi d'ailleurs que ces deux derniers cas) est consacré principalement à une distinction que des mālikites et des ḥanafites faisaient jouer touchant le « délai annuel » *(ḥaul)* de possession qui crée obligation de la dîme : ils ne voulaient pas confondre les *arbāḥ* = « bénéfices » ou « croît » s'ajoutant à un « principal » *(aṣl)* comme matière imposable, avec les *fawā'id* = « profits » que ne précède pas à cet égard un « principal ». A l'intérieur même du mālikisme les solutions diffèrent au sujet des *arbāḥ*, dans l'interprétation d'une Tradition d'après laquelle le calife 'Umar faisait compter avec les bêtes du troupeau les agneaux nés dans le courant de l'année fiscale (1) ; et il en est de même d'un cas particulier anciennement débattu dans le rite à propos de la dîme sur les monnaies : (le minimum imposable étant de vingt dinars d'or) la dîme est-elle due si, ayant possédé dix dinars pendant un an, on en dépense cinq et qu'avec les cinq autres on achète une marchandise que l'on revend pour quinze dinars ? (2) Disons seulement, sans entrer dans le détail, que les solutions les plus exigeantes dans le sens de l'imposition, ici comme pour les agneaux, s'appuient en fait, selon notre auteur, sur la *fiction* de l'existence du bénéfice ou du croît dès le moment où existe le principal. Ce *taqdīr* est-il légitime ? Al-Qarāfī explique que lorsque le Législateur fixe une « qualification juridique » *(ḥukm)* en l'absence de sa « cause » *(sabab)* ou de

(1) Voir *Muwaṭṭa'*, apud Bājī, *Muntaqà*, t. II, éd. Caire 1331 h., pp. 142-143, et *Mudawwana*, t. II, éd. Caire 1323 h., p. 74.

(2) Voir *Mudawwana*, II, 3, et Bājī, *Muntaqà*, II, 94-99.

sa « condition » *(šarṭ)*, le mieux est de les supposer *fictivement (taqdīr)* comme l'accompagnant ; car il n'est pas convenable d'admettre le « causé » *(musabbab)* sans sa cause ou le « conditionné » *(mašrūṭ)* sans sa condition ; la *fiction* légale est donc un besoin *(yuḥtāj ilà)* en pareil cas, alors qu'elle serait illicite si la nécessité *(ḍarūra)* ne la justifiait pas. C'est grâce à elle que la « condition » normale de l'obligation de la dîme est ici respectée.

Il est regrettable que nous ne puissions préciser avec certitude jusqu'où et dans quelle mesure al-Qarāfī a suivi son ancien maître Ibn 'Abdassalām dans sa conception prégnante de la fiction légale. Il nous faudrait disposer d'autres textes de lui pour décider s'il a fait preuve, en définitive, de plus de modération.

Nous aimerions savoir aussi comment d'autres juristes musulmans médiévaux ont envisagé cette question. Nous nous contenterons, pour l'heure, des réactions d'un commentateur mālikite des *Furūq*, Ibn aš-Šāṭṭ de Ceuta (mort en 1323) (1). Il conteste la validité d'exemples fournis par al-Qarāfī : le recours au *taqdīr* à propos de la dîme lui semble discutable, il le juge inutile dans l'affranchissement de l'esclave d'autrui pour expiation, il l'estime incorrect pour ce qui est d'attribuer la propriété de la compensation pécuniaire à la victime d'un meurtre intentionnel, et n'approuverait cette analyse que s'agissant d'un meurtre intentionnel. Mais, à côté de ces réserves portant sur des applications sujettes à controverse, il entérine la définition de la *fiction légale*, dont la permanence ne peut donc que nous frapper, et il déclare sans ambages qu'à ce procédé bien des fois il est besoin de recourir.

Robert Brunschvig
(Paris)

(1) En marge des *Furūq*, *loc. cit.*

RIBĀ AND INTEREST CONCEPT AND BANKING IN THE OTTOMAN EMPIRE

Ribā and Interest has no doubt been one of the most hotly debated and commented upon—both verbally and in writing—subjects throughout the world of Islam. We are not to delve at length here into these discussions. Indeed any such attempt on my part, after my colleague and personal friend Fazlur Rahman's scholarly treatise on the subject is bound to remain unnecessary (1). He makes both chronological and logical criticism of the verses of Qur'ān wherein ribā is mentioned; scientifically studying at the same time its applications amongst Hejazi Arabs during pre-Islamic and Islamic periods—first in Mecca and then following the Hegira in Medina. He further discusses the authenticity of later manuscripts and publications in the light of such practices of ribā as well as all the more apparent realities.

We want to dwell here briefly on ribā and interest practices especially amongst muslim communities that comprised the Ottoman Empire during the period 1517-1924, i. e. in the reign of Ottoman Caliph-Sultans who spiritually led the world of Islam for more than four centuries.

Ribā in Its General Conception—Practices Connected with It in pre-Islamic Arabia—Prohibitions During the Early Periods of Islam.

(1) Fazlur Rahman: *Ribā and Interest, Islamic Studies, in Journal of the Central Institute of Islamic Research,* Karachi, vol. III, No. 1, March 1964, reprint p. 1-43.

My venerable friend the late Joseph Schacht describes both the conception and the meaning of ribā in his article in the Encyclopaedia of Islam "the word ribā actually and literally means an increase, a growth, a rise, a swelling and as a term it comes to connote a *murābaḥa*, an 'interest', denoting at the same time the idea of all sorts of illegitimate and unearned material gains. It further signifies to exchange on term a commodity that is both weighable and measurable with an excess of this same commodity."

Being a stretch of arid land from a geographical point of view, Hejaz had become the hub of extensive and voluminous trading that entailed, *per se*, money landing and borrowing. Writers that describe economic and social life in seventh century (A. D.) Arabia inform us of the ruthlessness with which such lendings and borrowings were undertaken. The prevailing practice was either

1. to exchange same or similar articles *(ribā al-faẓl)* or;
2. to advance money at a fixed monthly or yearly interest *(ribā al-nasī'a)*.

Should the debtor prove himself unable to repay the loan the interest was doubled and the period originally set forth was extended *(ribā al-nasī'a)*. This was practiced as follows:

If the debtor was to pay the interest in the form of a year-old she-camel and could not do so at the time the debt in question matures he was asked to pay the interest accrued in the form of a two-year old she-camel. Where the article loaned was ten measures of wheat then the amount due doubled. In the case of advancing in cash hundred gold coins loaned was paid back as 200 the following year. Should the loan period be extended a second and third time then the amounts due became 400 and 800 gold pieces respectively. This was the kind of usury that had impoverished the people in the pre-Islamic period causing the utter deprivation of families involved. When the debtor was unable to pay back even a modicum of sum that was advanced to him he was compelled to sell his house, his vineyard and even his freedom. (1) What is

(1) Ṭabarī, *Cāmi' al-Bayān*, Cairo, III, 60, IV, 55, 56, 63; F. Rāzī, *Tafsīr al-Kabīr*, Cairo, III, Al-i Imran verse, 130; al-Bayhaqī, *al-Sunan al-Kubrā* Hyderabad 1352; *Kitāb al-Buyū'*, bāb-i ribā.

vigorously prohibited in the Qur'ān by "O you who believe do not consume ribā" (XXX 130) is this usury (1).

It is difficult to find similar terms in other languages that convey the idea of this kind advancing of money or articles. Interest-rate not exceeding 25% per annum is termed as *menfaa'*, *faida*, *namā*, *fāiz* and *ribḥ* in Arabic; 'sūd' in Persian and Urdu and as *gelir* or *kazanç* in Turkish.

Those who advance at a higher rate of interest are 'usurers' (2) Canonical admonitions regarding ribā are to be found in verses II (275-276, 278-280), III (130), IV (159-160) and XXX (39) of the Holy Qur'ān. When commenting in his *Kitāb al-Tafsīr* on the verse II (278-280), Buḫārī records as follows "Ibn-'Abbās said: the last verse sent down to the Prophet was the verse on ribā". He further explains that 'Umar ibn al-Ḫaṭṭāb is quoted to have said "the last verse revealed to the Prophet was on ribā and that He died before we could question Him on the subject." Faḫruddīn Rāzī claims that what is meant by illegal transactions or ribā as mentioned in Qur'ān is *ribā al-nasī'a* (3).

As to hadiths, no reliable hadith literature contains a hadith clearly and particularly touching on ribā or borrowing and lending. In Buḫārī's and Muslim's works *(Kitāb al-Buyū', bāb al-ribā)* there is a creditable hadith which is always taken as an example in matters connected with ribā: "it is said of 'Ubada ibn al-Ṣamit that the God's Messenger has requested that the gold be paid by gold, silver by silver, wheat by wheat, barley by barley, dates by dates, salt by salt like for like payment being made hand to hand. If anyone gives or expects more he has dealt in ribā. Both the receiver and the giver are guilty; there is no ribā except in transactions involving credit".

(1) J. Schacht, Encyclopaedia of Islam —Article on *ribā;* Enver Ikbal Kureshi, *Theory of Interest and Islam*, trans. by Salih Tuğ, Istanbul 1966, pp. 48-71; M. Rodinson *Islam et Capitalisme*, Paris 1966, pp. 35-62.

(2) Fazlur Rahman, paper mentioned in footnote No. 1 here, pp. 1, etc.

(3) F. Rāzī, *Mafātiḥ al-Ġaib*, Cairo II, 58; Rashid Riza, *Tafsīr al-Manār*, Cairo 1367 A. H., III, 15.

A great majority of Islam jurists reject and condemn such pre-Islamic usury based on doubling and redoubling of interest that had prepared ground for the financial collapse of families. Further they have categorically prohibited the transaction of both articles and money even when what was involved was a low-rate interest, on the basis of articles enumerated, i.e. gold, silver, wheat, barley, date, and salt and founding their arguments upon hadith wherein these are mentioned.

Moreover, jurists of considerable wisdom and insight have interpreted ribā—having in mind the social and economic development of communities as well as in the interest of people at large—as it was explained and commented upon in verse III, 130.

They also maintain the opinion that ribā should cover only those six articles mentioned in the above hadith and that all money and articles unaffected should not be condemned.

Rigid in their conception and basing their argumentations on apocryphal hadiths such as "all kinds of advancing (money) that involve a gain is ribā" the first group of jurists have pushed the matter into a blind-alley. (1)

In his *Sunan al-Kubrā*, Bayhaqī quotes a lengthy hadith to the effect that "there is no ribā consumed in what is eaten or drunk and in articles other than gold and silver". (2) Since this inflexibility in the true understanding of ribā had long been widespread in the world of Islam, great majority of muslims with property, goods and cattle had had to recourse to borrowing on pawn, thus providing the creditor with both a guarantee and unearned profit; while a few have referred themselves to fraudulent interest by a *mu'āmala-i shar'iya*. There are plenty of examples in books of fatwās and fiqh to advancing of money for articles pawned. An interesting piece of document dating back to 1298 A. D. (697 A. H.) and pertaining to Seljuks of Anatolia was published in 1952 (3).

(1) For further details see Fazlur Rahman, paper mentioned in footnote (1).

(2) Al-Bayhaqī, *Cāmi' al-Sunan al-Kubrā*, Hyderabad 1352 A. H. V, 180-287.

(3) *A Legal Document Concerning Loaning on Interest in Seljuki Period*, by Osman Turan, T.T.K. Belleten 1952, vol. XVI, No. 62, pp. 251-260. Also see *Ilahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara Universitesi, 1953, I, 41-49; 1955 No. 1-2 pp. 23-30, 1955 No 3-4, pp. 84-97 for the critics of Turan's article as well as related correspondence.

Ḥila-i shar'iya's over ribā and interest have assumed a well-nigh legitimacy so much so that there were even separate books on the subject. These fraudulent procedures became so widespread towards the Middle-Ages that the very Arabic word connoting the idea was introduced into the languages of Western Europe. In the eighth letter in his treatise entitled 'Les Provinciales' and published in 1656-1657 Blaise Pascal makes mention of such fraudulent procedures then called 'contrats mohatra'.

The Shafiites in particular and later Hanafites and Imamites recognise such *ḥila-i shar'iya;* whereas Malikites, Hanbalites and Zaidites reject it.

Despite such prohibitions advancing on money on interest had a long standing amongst all countries of the Faith. There are numerous examples of transactions wherein both ribā and interest were involved in Morocco, Algeria, Egypt, India, Iran and above all in Mecca (1). Cāḥiẓ who lived in Baṣra in 9th century A. D. tells us in his *Kitāb al-Buḥalā* about two Persian Gulf merchants who bought back for cash the same articles they had just sold on fixed term. Of the Abbasid caliphs Muqtadīr borrowed some 200,000 dinars from merchants at a rate of interest of 7% between the years 912-932 (2).

To extend the ban on ribā, which virtually meant redoubling of already doubled interest, down to modest rates of interest below 15% falls short of principles set forth both by Islam, a religion founded on logic and realism and by Holy Qur'an wherein in more than fifty places the phrases 'are thou not aware?' 'do not thou cogitate?' are repeated. Moreover, the Prophet himself had borrowed quite good sums from Jābir ibn 'Abdallāh and when the time came for Him to pay back

(1) M. Rodinson, *Islam et Capitalisme.* In this book, Rodinson gives several extremely interesting examples and illustrates his point by saying that mohamedan traders in 18th and 19th centuries Morocco used to receive up to 400% interest and that Meccan traders used to loan to Javanese pilgrims on an interest rate of 100%; while terming such transactions 'un bon prêt' wherein the words *ribā* or *fā'iz* did not even appear. See pp. 53-62.

(2) Ibn-i Miskawayh, *Tacārib al-Umam,* pp. 342, 345, 364, 505; Ibn al-Athīr, vol. VIII, pp. 165.

He did so by adding something to the actual sum He owed. (1)

The unjustified rigidity in the interpretation of ribā had prepared the ground first for Christians and later for Jews to monopolize financing of every conceivable form in the realm of Islam; thus forcing mohamedans to refer to *ḥila-i shar'iya* to get around ḥaram. This, most certainly corrupted their ethics. (2)

Since in books of fiqh and official records such derivation of interest is termed *Mu'āmala-i shar'iya* the method followed is in fact deception and there can be no deception in *sharī'a*. On the other hand, banking which is based on borrowing and advancing at low rates of interest and thus providing financial aid in a manner quite anonymous saves the person from the embarassment of feeling intebted for both the money advanced and the kindness displayed. This in turn is appropriate and is in line with high Islamic ethics of secrecy and intimacy with which mohamedans are asked to assist each other; since it is well-nigh impossible to expect a person to extend large sums of money without ultimate recompense or return in order to provide an artisan with working capital or an individual with an abode. Even should this be possible it is certain that the debtor would feel himself under obligation.

Ribā and Interest in the Ottoman Empire.

It is certain that in the Ottoman Empire that extended itself on three continents advancing and borrowing of money amongst traders, artisans, public servants and the population in general was quite widespread, partly due to the special texture of communities comprising the Empire and because of the Imperial land system then in progress. (3)

(1) Abu Dāvūd, *Sunan; Kitāb al-Buyū'; Husn-al Kaẓa*, Aḥmad b. Ḥanbal, *Musnad*, Cairo 1313 A. H., III 319.

(2) *Ḥila-i shar'iya* in charging interest. Example: Person selling his watch or his rosary to someone for a period of 6 months for 150 liras and the latter's re-selling it to the seller for 100 liras cash. This apparently innocent transaction is in fact an open ribā.

(3) In the Imperial Land System all arable land in the realm was divided into lots of 60-200 dönüms (approx. 120.000-400.000 square meters) each lot being in the possession of a farmer and his family and inherited undivided by one of his inheritors or heirs. These lots could neither be sold or otherwise disposed of and in each village and official named 'sipahi' collected taxes and dues.

There is no doubt that the practice of the rate of interest either through fraudulent (deceptive) selling or beneficial pawning had a long and extensive usage. There can be found many examples of such fraudulent selling named *mu'āmala-i shar'iya* and there are even books written on the subject. As to the Seljuqi document concerning pawning its date—1298 A.D.—indicates as we have noted here before, the transaction occured a year before the Ottoman Empire was founded. Thus, loan against security that provided the creditor with considerable profit in the form of milch cow, farmland, orchard etc. had certainly found a sporadic and ready practice since the early years of the Empire.

By officially legalizing low rates of interest, as separate from such labyrinthus of procedures, in the second half of 19th century the Ottomans have proved themselves realistic on the subject and thus established a precedent for the rest of the Islamic world. We may summarize later developments under the following headings:

A. Ribā and interest—rate as treated in books of fiqh;

B. Ribā and interest—rate as mentioned in fatwas (opinion or verdict on a legal matter as furnished and pronounced by a mufti);

C. Ribā and interest—rate as recorded in Judicial (court) registries and in Imperial edicts;

D. Development of banking.

A. *Ribā and Interest—rate as Treated in Fiqh.*

The great majority of the Ottoman Turks belonged to Hanafite Sect. Books entitled *Multaḳā al-Abḥur* and *Durar wa- Gurar*, lead the fiqh books used as text books in Ottoman madrasas and to which ḳāẓīs frequently referred when pronouncing their judgements or ruling their verdicts (1).

(1) *Multaḳā* was written by Ibrāhīm Ḥalebī and translated into Turkish by M. Mevḳūfātī. It was printed several times. The edition mentioned here is printed in Istanbul (1890 A. D. and 1308 A. H.). *Tarcama-i Durar* was written by Mehmet b. Hurmuz, alias Mullah Ḥusrav. What is mentioned here is Istanbul edition of the work printed in 1842 (1258 A. H.).

In *Multaḳā*, a whole chapter devoted to the discussion of ribā mentions the six articles given in the ḥadith, namely gold, silver, wheat, barley, date and salt and following a statement to the effect that in ribā exchange of any article with an excess of the same good is not permissible, examples are provided. To take one: one measure of wheat can be sold for two measures of barley since they are of one and the same genus. In order to by-pass ḥaram sales must be effected on cash payment basis involving no fixed term. Inasmuch as this procedure is recorded in the annals as sale, it connotes nevertheless the idea of lending and borrowing. Further examples: it is permissible to sell the milk of one species of animal for an excessive amount of milk from a different species since the animals involved do not belong to the same family. Sheep and goat; buffalo and cow are of one and the same genus; it is not permissible to sell either the milk or the meat from any one animal included in these two groups for an excessive amount of milk from any one animal therein. It is permissible to sell fat for meat or for fat rendered from sheep tail.

It is permissible to sell wheat for an excessive amount of flour since bread is sold by loaf and flour by measure. .It is not permissible either to sell olives for an excessive amount of olive oil or the sesame for sesame seed oil. There can be no ribā between the master and his slaves because whatever possessions they command are the master's. If the slave is promised freedom on payment of a stipulated price then ribā may take place. (1)

In *Durar wa-Ġurar*, after giving almost similar examples, the following are added: raisins can be sold for more grapes, dried wheat for more green wheat, cotton for more cotton thread. As there is no verse on bread and copper coins these can be sold by weight, the latter being sold, at the same time, by numbers. Gold and silver coins are only sold by weight since by verse they are categorically weighable articles. Gold and silver coins that are two-thirds fine are bought and sold by weight; while one-third fine gold and silver coins in number.

(1) *Multaḳā*, II, pp. 31-34.

In fatwas there can be found numerous examples on selling and buying of coins. (1)

B. *Ribā and Interest-rate in Fatwās.*

There are a great number of works compiling fatwās pronounced from 1299 until the abrogation of Caliphate (1924) by famous muftis that had practiced in important Ottoman centers and by various Shaiḫ al-Islām.

Most of these contain also fatwās by muftis of great renown in their respective terms of office. Of these we can mention but some of the most famous: 'Fatāwāi 'Alī Efendi', *Fatāwā'i Fayẓia* and *Bahjat al-Fatāwā.* Several of these have been reprinted many times.

These collections treat, in the first place, problems arising from the question of coins of different fineness involved in borrowing or loaning. In later chapters problems arising from the charging of interest are discussed under the heading *mu'āmala-i shar'iya.*

In early years the payment with gold and silver of same fineness and size (or type) was no problem since the fineness and the value of these remained unchanged. But in periods when the volume and the scope of trade grew—16th and 17th centuries in particular—and military as well as the economic reasons made it imperative to alter both the fineness and the size (consequently the value) of these coins such repayments became extremely complex. Thus the reconciliation of divergences that had occured between the time coins were borrowed and the date of expiry necessitated the pronouncement of religious edicts (fatwa). Here are some examples to further illustrate this point:

1. In case someone had borrowed mangir (copper coins) at the time when these were currency in circulation, can this debtor insist on repaying his debt in mangir at the time

(1) *Durar*, II, pp. 579, 586-591. In *Bahjat al-Fatāwā*, it is said that gold and silver coins 50% fine are to be bought and sold by weight, pp. 311. It further says that coins well-known to the public both by weight and value can be bought and sold by numbers, *ibid.*, pp. 312.

this debt expires and when not mangir but gold or silver coins are in circulation? Answer: No, he cannot.

2. In case someone had borrowed mangir from a certain creditor at a time when one gold piece was worth 400 mangirs and that gold and silver coins became the currencies in circulation in the meantime, can the creditor claim a new rate of exchange between mangir and gold or silver coins when the debtor insists on paying in any one of the new currencies rather than in mangir? Answer: he cannot. (1)
3. In case someone had borrowed money (small coins) that was the currency in circulation at that time and that later on large coins were circulated replacing the small ones, should the debtor insist on paying his debt in gold or silver coins and can the creditor insist on receiving (or being paid) large coins equal in number to the small coins originally advanced? Answer: He cannot (2).
4. In case someone borrows a certain number of large-size aktcha at the time one kouroush was worth 70 of such aktchas and if later small aktcha becomes the currency in circulation in replacement of large aktcha and one kouroush revalued to equal 120 small aktchas, can the debtor insist on paying at the rate of 120 small aktchas to one kouroush or at the rate of one large aktcha to a small one? Answer: he cannot. (3)

Apart from the above these collections of fatwas provide space first for *ḥīla-i shar'iya* wherein the interest involved was integrated by a *mu'āmala-i shar'iya* into the sale value or price and then, in a partly hushed up fashion, investments on interest rate and problems related thereto. Some examples of such fatwas:

1. In order to obtain 90 kouroush of interest *(ribḥ)* on 600 kouroush he advances, a person sells for a period of one full year one of his books to his debtor for 90 kouroush

(1) See *Fatāwā'i Fayẓia*, I, pp. 430-431.
(2) *Ibid*, I, pp. 431. For similar fatwas please see *Fatāwā'i 'Alī Efendi*, I, pp. 328-333.
(3) *Fatāwā'i 'Alī Efendi*, I, pp. 331.

and he in turn donates the same to a third party, the latter making a gift of it to the creditor. Can the debtor refuse to pay 90 kouroush on the ground that the creditor had got back his book? Answer: he cannot.

2. Should a woman receive ribḥ through *mu'ā mala-i shar'iya* for the money she loans out to a man for a fixed period of one full year; would this ribḥ be ḥalal? Answer: Yes. (1)
3. If a person advances money on term at a rate of interest of 15% will he be able to collect this ribḥ at the end of the loan period? Answer: yes. (2)

On the subject of similar procedures to legitimate the interest—rate these collected fatwas furnish more examples connected with pious foundations (vaqf) than individuals. (3) Here are some illustrations:

1. If a person loans out to a woman from funds with which he is entrusted at an annual rate of interest of 15% would he be able to collect ribḥ at the end of the year? Answer: Yes. (4)
2. If a person loan to another person out of the pious funds of which he is the trustee at a rate of interest of thirteen

(1) *Ibid*, I, pp. 333.

(2) *Fatāwā'i Fayżia*, I, pp. 431.

(3) It seems that the Qonqueror was the first sultan to set up foundations of which the incomes —derived through loaning out on interest— rate— were used to meet Imperial expenses. He had donated 24.000 gold pieces of which the interest was to be used to meet probable increases in the price of meat that was supplied to the Janissaries. See *Kapu Kulu Ocaklari* by Ismail Hakki Uzunçarşilĭ, I, pp. 254.

At the garrisons of the Janissaries there were special 'assistance funds' which were loaned out on interest to derive incomes. For a document (1650) testifying the loaning of such a fund that amounted to 48.000 aktcha at the rate of 10% interest please see *muhimme defterleri*, No. 96, pp. 13.

For a copy of a deed of trust see *Tercemei Camius-Sak* by Debbağzade Numan (1843) pp. 212-213. For lending on 15% interest-rate see pp. 238 of the same work. For a 'real cash foundations' set up in 1891 at Denizli (Anatolia) see the Archives of the Turkish Vakiflar Genel Müdürlüğü, Anadolu Defteri, No. 60, pp. 96.

(4) *Fatāwā'i 'Alī Efendi* I, pp. 335. On loaning out of foundation aktchas see *Bahjat al-Fatāwā*, pp. 317-321. There are various illustrations in these same pages.

to ten, can he claim this interest which is above 15% by filing a complaint? Answer: he cannot. (1)

It is understood from fatwas in *Fatāwā'i 'Alī Efendi* (I, pp. 333), attesting the legitimacy of interests receveid on foundations money advanced, that certain people were against donating for charity purposes and above all against the administration of such funds to generate interest. In another fatwa it is said "if a self-styled wisecrack in a community claims that the foundations money is ḥaram; those contributing to it in the form of donations are worthy of hell; the *ribḥ* thus obtained is also ḥaram and forbids the faithfulls to stand behind the imam (who is remunerated out of the foundations funds) in the mosque thus causing desertion in all mosques in that city as well as rift and commotion amongst that city's population, what is to be done to such a man within the bounds of the *sharī'a?* Answer: He is reprimanded, severely chided and pressure is brought to bear upon him. In case he is not redeemed then he is goaled until he disassociates himself from such ideas and statements. (2)

This document is of utmost importance since it testifies more than anything we have the acceptance in the Ottoman Empire the fact that *ribḥ* or *faida* i. e. interest at low rates was actually different from ribā mentioned in Qur'anic verses; that the interest rate of 15% was legal both officially and by *sharī'a* and that those denying it could be persecuted—again in accordance with *sharī'a.*

C. *Ribā and Interest in Registries and Firmans.*

Court decisions and illustrations thereof as cited in fiqh and fatwa collections are both general and anonymous in character, whereas registries and entries at the kadi's office (court of

(1) We understand from chapters in *Fatāwā'i Fayẓia,* I, pp. 429 and *Fatāwā'i 'Alī Efendi,* I, pp. 334 that the rate of interest permitted since the end of the 16th century was no more than 15%. For a different document on this subject, see *Osmanli Kanunnameleri; Milli Tetebbular Mecmuasi,* vol. I, pp. 345; also *Mecellei Umuru Belediye* by Osman Ergin, printed in Istanbul (1922), I, pp. 410.

(2) *Bahjat al-Fatāwā,* pp. 150.

justice), in books of records of the Imperial Assembly of State *(muhimme defterleri)* and firmans testify to what had actually occured. From documents of this kind it comes to daylight that transaction involving no more than 15% interest was in the order of the day and that this has been the generally accepted practice from the middle of the sixteenth century onwards. Such transactions lead us to believe that similar practices might date back to fifteenth century. Pious foundation of funds reaching 24.000 gold pieces and created by the Qonqueror for loaning out on interest was probably the first of its kind that was set up officially. We possess documents indicating the creation in 1565 of a foundation by sultans, sultanas, princes and viziers—in the overall amount of 698.000 aktchas—to provide running capital to the city's (Istanbul) butchers. A similar document dated 1592 orders the advancing on interest of 10% of 1.200.000 aktchas to the public. This sum was the remainder of butchers' allocation of 40.000 filori (one filori was worth 60 aktchas). (1)

From a firman put forth by Sultan Ahmet the First and dated 1609 we learn that usurers used to advance one gold coin and one kouroush (one gold piece was worth 120 aktchas and one kouroush 70 to 80 aktchas) on the rate of monthly interest of 4 to 5 aktchas and earned upwards of 400 or 500 aktchas a year on 1000 aktchas loaned. Furthermore, these same usurers as mentioned in the firman had the Christian minorities of the Realm so indebted that they were forcing them either to work for them or else go to jail.

With the above firman of his, Sultan Ahmet orders that those accepting more than 15% interest be first jailed and then brought to the capital (Istanbul) to be condemned to the galleys. (2)

As it is to be understood from what has been described so far, the question of loaning on interest that had always been in

(1) *Life in Istanbul during Sixteenth Century* by Ahmet Refik (Altinay), pp. 87-88; *Life in Eleventh Century Istanbul*, pp. 1.

(2) Archives of Prime Minister's Office-Istanbul Başvekalet Arşivi, *Muhimme Defteri*, No. 78, pp. 891-899.

general and accepted practice entered a new phase through the State's making advances out of the foundations funds on interest-rate. That is, the State itself had thus established a precedent. These foundations had become so large that the interest derived therefrom sufficed to finance charity works, to provide for the needy and to make available to artisans the initial or working capital. (1) Following the declaration of the Turkish Republic in 1923 "Foundations Administrations" were set up in Istanbul and Ankara to serve as mortgaging institutions. The Foundations Bank *(Vakiflar Bankasi)* set up in 1954 still operates as such in replacement of these two administrations.

D. *Development of Banking in the Ottoman Empire.*

Reforms within the Empire had started by Selim the Third (1789-1807) and gained momentum during the reign of Mahmud II (1808-1839) continuing as such during the reign also of Abdulmajid (1839-1861).

Military engagements as well as financial and economic undertakings have yielded profitable results. On the same line, the Ministry of Finance was created on February 28, 1838 and the first banknote 'valid cash replacement of the gold piece' or *ḳaima-i m'utabarai naḳdia* issued two years later. These were in denominations from 10 to 500 kouroushes, had no serial number on them and were all written by hand. They were to remain as currency in circulation for a period of eight years at the rate of 8% interest and were due to payment upon the bearer's request at the end of this term. In 1842 new banknotes printed in Vienna were circulated replacing the first ones of which there were already counterfeits. Interest accrued on this first batch of banknotes was honoured regularly although at slightly reduced rate —6%.

Following the circulation of banknotes charging of interest

(1) *Mecellei-Umuru Belediye*, by Osman Nuri Ergin, I, pp. 410, 704-705 also *Turkiyede Şehirciligin Tarihi inkişafi*, by the same author, pp. 27-29 as well as *Turkiye Maarif Tarihi*, III, pp. 727.

Life in Ancient Istanbul —Eski Istanbul Yaşayişi, by Musahipzade Celal, pp. 46.

in transactions of various nature and types had assumed an official status. The Galatian money-changers who were as influential abroad as they were at home proved very active in extending credits on interest and two of them had indeed set up the first bank in Turkey. In 1845 the Ottoman Government signed a contract with two money-changers, J. Alléon and Th. Baltazzi, to the effect that the Government undertook to pay them 2 million kouroushes per annum in return for their pronounced and explicit promise to keep the value of one Pound Sterling (£) at 110 kouroushes.

In 1847 these bankers named their company 'Banque de Constantinople' but the French revolution of 1848 had shaken the company's financial standing causing it to close down in 1852.

On July 24, 1856 the Ottoman Bank was set up by order of the Queen with headquarters in London and with an initial paid-up capital of £2 millions. Its name was changed later on (1863) into "Banki Osmanii Şahane—Imperial Ottoman Bank". Although the Galatian bankers mentioned above had once more set up a new bank which they named 'Turkiye Bankasi' it also collapsed a year later. (1)

Quite apart from these attempts either by foreign states or by the non-muslim minorities of the Empire to introduce banking, a great statesman, Midhad Pasha, was laying the foundation stone of the first national and official Turkish bank. This great man who was twice prime minister (Sadr azam) set up in 1863 a 'Fund for Public Improvement' during this term of office as governor of Nish and Danube provinces in the Balkans (1861-1868) at Sharkoï (today's Pirot). This Fund was to advance credits to people on low rate interest. This incipient public fund was created through contributions from farmers and breeders (5% value of their produces) and it immediately relieved the needy producers from the whims and caprices of usurers. They thus became very popular and indeed in many provinces branches were esta-

(1) See *Yüz Yillik Teşkilâtli Zirai Kredi*, 1964, pp. 37-54.

blished. (1) Interest collected was spent for the construction of roads, schools and bridges. Enlarging the scope of the fund which had a regulation of twenty articles and accepted every conceivable sort of articles as security, artisans and small traders were also covered. Thus, the name of these funds was changed in 1883 to 'Fund For Public Improvement' but the Turco-Russian War of 1877-1878 which soon broke out almost completely ruined them all. They were replaced later on (1888) by the Agricultural Bank which name was first altered as 'The Turkish Agricultural Bank' in 1926 and then in 1937 as 'The Agricultural Bank of the Republic of Turkey—T. C. Ziraat Bankasi'. (2)

As it is to be understood from the short history given above interest-rate was very quick to develop following the circulation of banknotes within the realm of the Ottoman Empire.

Because borrowing and loaning out constitute an inseparable as well as inevitable part in today's trade and economic activities the word 'faiz' is used with a view of recognizing the legitimacy in creating a low-rate return on capital for 'interest-rate' which is quite different from ribā both in meaning and in character. As such, *fāiẓ* is indeed different from ribā and is in keeping with both the teaching of Qur'ān as well as the intention and the spirit of Islam. If it were not, the firmans of the Caliph-sultans, the fatwas of muftis and Shaiḫs al-Islām would have condemned it as *ḥarām*. Moreover, Mahmud Sheltut, the Rector of Cāmi al-Azhar in Cairo published in 1960 an extensive study to the effect that neither today's bank rates nor shares and saving bonds are *ḥarām*. (3)

NEŞ'ET ÇAĞATAY
(Ankara)

(1) In State Sales and Purchases Regulations enforced in 1871, the rate of interest was fixed at 12%. See *Defteri Muḳtaṣit* 1307 A. H., by Süleyman Sūdī, pp. 31 (volume II).

(2) *Yüz Yillik Teşkilâtli Zirai Kredi 1964*, Chapter on *Historical Documents*, pp. 95-118.

(3) See 'Mecellet al-Azhar', vol. 32 No. 5, pp. 526-528 (October 1960).

LE CALIFE 'ABD AR-RAḤMĀN III DE CORDOUE ET LE MARTYR PÉLAGE DANS UN POÈME DE HROTSVITHA

L'ambassade que l'empereur Othon Ier, le Saxon (1), envoya, peu avant 955, au calife umayyade de Cordoue, 'Abd ar-Raḥmān III, pour lui demander de mettre un terme aux entreprises des pirates musulmans en Méditerranée (2), se trouva devant de graves difficultés protocolaires à la cour du souverain musulman, pour la présentation même du message impérial. Pour expliquer et surmonter, si possible, ces obstacles, 'Abd ar-Raḥmān III envoya à son tour, en Germanie, un délégué, le prélat chrétien (mozarabe) Recemund, qui, selon la coutume, portait également le nom arabe de Rabī' ibn Zayd (3). Le souve-

(1) La vie de Jean de Gorze, dans *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, vol. IV, 335 sqq., constitue la source principale de cet échange de missions ; les données en ont été reprises par René Poupardin, *Le royaume de Bourgogne (888-1038)*, Paris 1907 (Bibl. de l'École des Hautes études n° 163), 94-6. E. Lévi-Provençal en a donné une analyse historique à propos de la question de la piraterie en Méditerranée, et plus spécialement du nid de pirates établi à Fraxinet sur la côte de Provence dans *Histoire de l'Espagne musulmane*, Paris 1950, vol. II, 154, 161-2. En 949, il y avait déjà eu un échange d'ambassades entre l'empereur byzantin Constantin Porphyrogénète et 'Abd ar-Raḥmān III.

(2) *Mon. Germ. Hist.*, déjà cité, vol. IV, 375 : « ut amicitiam pacemque de infestatione latrunculorum sarracenorum quoque pacto conficiat ».

(3) Cf. R. Dozy, *Die Cordovaner 'Arîb ibn Sa'd der Secretär und Rabî' ibn Zeid der Bischof*, dans *ZDMG*, XX (1866), 604-9. Le livre sur les mansions lunaires *(Kitāb al-anwā')* de Recemund a été édité par le même Dozy (*Le Calendrier arabe de Cordoue de l'an 961*, Leyde 1873) et réédité par les soins de Ch. Pellat (Leyde 1961).

rain de Cordoue continuait ainsi à se servir des prélats chrétiens qui lui étaient assujettis, dans ses relations avec les États non-musulmans.

Recemund partit pour la Germanie au printemps 955 et, à son tour, rencontra des difficultés analogues à celles de l'émissaire germanique, parce que 'Abd ar-Raḥmān III « in litteris quae miserat blasphema nonnulla in Christum evomuerat » (1).

Mais sur le plan littéraire, la mission de Recemund eut un double résultat. Tout d'abord, il rencontra en 956 « in aula Ottonis » le fameux Liutprand de Crémone qui lui dédia par la suite son *Antapodosis* (2). L'autre résultat, peut-être moins certain, fut le petit poème de Hrotsvitha sur le martyre de saint Pélage.

L'hypothèse a été émise que les données de la légende de saint Pélage étaient déjà parvenues au monastère de Gandersheim, dans le Brunswick, où Hrotsvitha était moniale (3), grâce à des marchands venus d'Espagne, car « Gandershemium autem per Visurgum ac Leinam fluvios facilis ascensus est mercatoribus ex Hispania venientibus » (4) ; mais il pourrait n'en être pas nécessairement ainsi, si l'on tient compte des nombreux voyages entre la Germanie et Cordoue des missions diplomatiques dont il vient d'être question.

Hrotsvitha elle-même dit précisément dans son poème que saint Pélage « cuius seriem martyrii quidam eiusdem in qua passus est indigena civitatis mihi exposuit, qui ipsum pulcher-

(1) *Mon. Germ. Hist.*, vol. IV, 370.

(2) Recemund avait demandé à Liutprand de Crémone d'écrire une histoire de l'Europe, ce qui est remarquable de la part d'un prélat mozarabe vivant sous la domination du calife de Cordoue. Liutprand le confirme ainsi : « petitionem tuam, pater karissime, distuli qua totius Europae me imperatorum regumque facta, sicut is qui non auditu dubius sed visione certus, ponere compellebas » et, par la suite, il lui dédie son ouvrage dans les termes suivants : « Reverendo tociusque sanctitatis pleno Domino Recemundo, Liberritanae Ecclesiae episcopo ». Cf. *Mon. Germ. Hist.*, vol. III, 274. Recemund, évêque d'Illiberis (Grenade), avait séjourné à Francfort, à la cour impériale, depuis l'Épiphanie jusqu'au dimanche des Rameaux de l'année 956 (*Mon. Germ. Hist.*, III, 265).

(3) Leibniz, *Scriptores Rerum Brunswicensium*, vol. III *(Fr. Henrici Bodonis, Syntagma de Ecclesia Gandesiana)* donne, p. 703, la légende de la fondation miraculeuse du couvent de Gandersheim ; p. 712, une brève notice sur Hrotsvitha et une nomenclature de ses œuvres.

(4) *Acta Sanctorum, Juni V*, p. 205.

rimum virorum vidisse et exitum rei attestatus est veraciter cognovisse » (1). Ainsi, et quoi qu'il en soit, le récit a dû lui en être fait par un Espagnol chrétien originaire de Cordoue ; et il est clair qu'un prélat mozarabe faisant partie de l'ambassade de Cordoue à Othon Ier était plus en mesure de raconter au couvent de Gandersheim la légende édifiante de saint Pélage qu'un « mercator » venu dans le Nord en quête de fourrures et d'esclaves.

Le poème de Hrotsvitha commence par un éloge de Cordoue, « clarum decus orbis, urbs augusta », « inclita deliciis », conquise ensuite par les Musulmans qui cherchent à convertir la population à leur foi. Mais la résistance de la communauté chrétienne, attachée à la défense de sa religion, oblige le souverain musulman à une sorte de compromis :

« ut quisquis Regi mallet servire perenni
et patrum mores olim servare fideles
hoc faceret licite, nulla post vindice poena ;
hac solum caute servata conditione
ne quis praefatae civis presumeret urbis
ultra blasphemare diis auro fabricatis
quos princeps coleret, sceptrum quicumque teneret,
seu caput exacto citius subjungere ferro
et sententiolam loeti perferre supremam. »

Ainsi, les Califes pratiquaient la tolérance du christianisme, mais était passible de la peine de mort tout chrétien blasphémant l'Islam, religion du souverain (2).

Il y a lieu, ici, de relever deux points. Tout d'abord, la loi à laquelle Hrotsvitha fait allusion se retrouve très exactement dans la vie de Jean de Gorze, lorrain, qui faisait également partie de la mission d'Othon Ier à Cordoue. Dans cette vie, il est dit, en effet : « Eis in legibus primum dirumque est ne quis in religionem eorum quid unquam audeat loqui. Civis sit,

(1) Pour ces citations du poème de Hrotsvitha, j'ai suivi l'édition teubnérienne établie par les soins de K. Strecker (*Hrotsvithae opera*, Leipzig 1906). Ce passage particulier figure p. 112.

(2) Ces règles, d'ailleurs, sont parfaitement conformes aux principes du droit musulman.

extraneus sit, nulla intercedente redemptione capite plectitur. Si Rex ipse audierit et in crastinum gladium retinuerit, ipse morti adducitur nec ulla intervenire potest clementia » (1).

D'autre part, Hrotsvitha elle-même, fidèle à la croyance populaire de l'Occident, définit l'Islam comme étant l'adoration de « diis auro fabricatis » ; diverses statues d'or qui, à l'époque médiévale, deviendront Macomet, Apollin et Trevigant (2) ; ce qui était fort éloigné du monothéisme rigide de l'Islam et de son interdiction de toute représentation picturale. On constate ainsi que parallèlement aux contacts culturels et aux influences réciproques à des niveaux plus élevés de la connaissance entre les mondes chrétien et islamique, la masse et les chanteurs populaires de chacune des deux religions avaient des idées et une conception déformées de l'autre. Toujours est-il que l'allusion de Hrotsvitha demeure un des témoignages les plus anciens (milieu du x^e siècle) de pareilles croyances populaires.

Dans le cadre de la Cordoue musulmane qui nous est ainsi présenté, quels sont les faits rapportés dans le poème de Hrotsvitha ? Le souverain musulman 'Abd ar-Raḥmān (3) apprend que « locis gentem degere remotis // Gallicia regione sitam belloque superbam // Christi cultricem simulacrorum rebellem ». Ici de nouveau, avec les « simulacra » que les habitants de la Galice rejettent, on retrouve la croyance aux statues d'or de l'Islam dont il a été question plus haut. Ému de cette

(1) *Mon. Germ. Hist.*, vol. IV, 371.

(2) La croyance à la Trinité musulmane eut une longue histoire puisqu'elle se poursuivit au moins jusqu'à l'ironie malicieuse du « Credo di Margutte » du *Morgante* de Luigi Pulci ; quant à celle de la statue d'or, elle fut tragiquement rappelée dans l'accusation formulée contre l'Ordre des Templiers et, si l'on veut, elle est encore vivante dans le « Mamozio », fantoche burlesque du dialecte napolitain.

(3) Le poème de Hrotsvitha fait, de 'Abd ar-Raḥmān, un portrait féroce : « Donec sub nostris quidam de germine regis // temporibus regnum suscepit sorte parentum, // deterior patribus, luxu carnis maculatus // Abdrahemen dictus regni splendore superbus ». R. Poupardin (*op. cit.*, 95, n° 6) avait déjà observé que ce portrait « peut paraître singulier » et, du reste, au contraire, F. J. Simonet (*Historia de los Mozárabes de España*, Madrid 1897-1903) avait jugé que 'Abd ar-Raḥmān III (*op. cit.*, 612) était « muy tolerante con los Christianos ». Mais, à cet égard, il y a lieu de tenir compte des nécessités de l'art poétique de Hrotsvitha d'une part et, d'autre part, du relief que son informateur verbal a voulu donner au martyre de Pélage.

nouvelle, 'Abd ar-Raḥmān mène une expédition armée contre la Galice, remporte la victoire et fait de nombreux prisonniers parmi lesquels le vieux père du jeune Pélage. Dans un geste de piété filiale, ce dernier se livre comme otage pour obtenir la libération de son père. Incarcéré, puis mis en présence du souverain musulman, il repousse ses honteuses propositions et son incitation à la conversion. Il est alors condamné à mort et lancé par catapulte hors des murs de Cordoue, mais, par miracle, il demeure sain et sauf. Il est ensuite décapité et sa dépouille est jetée dans le Guadalquivir, mais elle est recueillie par des pêcheurs. Le « jugement de Dieu » ayant été requis au sujet de la sainteté des reliques du martyr, on procède à l'épreuve du feu en jetant la tête de Pélage dans une fournaise d'où elle est retirée « quod iam splendidius puro radiaverit auro // expers ardoris penitus tantique caloris ».

L'autre source qui rapporte la légende de saint Pélage est celle du diacre cordouan Raguel, conservée en manuscrit à l'Escurial et écrite également dans les premières décennies du x^e siècle. Entre le récit de Hrotsvitha et celui de Raguel, on constate les divergences suivantes :

a) selon Hrotsvitha, Pélage se livre comme otage pour libérer son père, alors que, d'après Raguel, c'est pour libérer l'évêque Hermoygius, capturé lors de l'expédition de Galice ;

b) dans le récit de Hrotsvitha, le martyr est projeté par catapulte hors des murs (« trans muros proici iactum funda machinali, // crebo bellantes saxis quae perfodit hostes »), tandis que Raguel se borne à dire qu'il fut torturé (« appendite illum in forcipes ferreas ac strictim tamdiu sursum deorsum vicissim levantes, deponite, quousque aut animam exhalet aut Christum esse Dominum deneget »).

c) selon Hrotsvitha, le martyr, sorti indemne de l'épreuve de la carapulte, est décapité (« mox caput exacto iussit scindere ferro »), et d'après Raguel, qui va plus loin, le souverain musulman « iussit eum membratim gladio scindi et in flumine projici ».

d) Raguel ne parle pas du « jugement de Dieu » sur les reliques.

Les deux narrations ont été rédigées à des époques peu éloignées l'une de l'autre, car Raguel rapporte que les reliques

de saint Pélage étaient vénérées à Cordoue, alors que celles-ci furent transférées à Léon par le roi Ramiro III en 960 ap. J.-C.(1).

Mais quel est le fait historique qui est à l'origine de ces deux récits ? Le roi Ordoño II, qui, en 909, avait hérité de la Galicie à la mort de son père Alfonso III, monta également sur le trône des Asturies en 914. Il défit les Musulmans en 918 à San Esteban de Gormaz et parvint jusqu'à Mérida. Pour venger cette défaite, 'Abd ar-Raùmān III mena, en 921, une expédition contre les Galiciens qui ne purent lui résister, malgré l'appui que leur apportèrent les Navarrais ; par la suite, il attaqua et envahit la Navarre et battit Navarrais et Galiciens de nouveau alliés, à la bataille de Valdejunquera, en 923.

Il paraît vraisemblable que Pélage — si l'on s'en tient au récit de Raguel et de Hrotsvitha — a été emmené comme otage après l'expédition de 921 contre la Galice. Aucune des deux sources ne fait mention des Navarrais, ce qu'elles n'auraient pas manqué — semble-t-il — de faire s'il s'était agi de la bataille de Navarre (2). Bien plus, Raguel fait état de l'habitude qu'avaient les princes de Galice d'emmener avec eux leurs évêques au combat, ce qui occasionna la capture du prélat galicien Hermogius, qui « obsidem pro se suum sobrinum nomine Pelagium, ea quoque spe retenta ut ipso abeunte captivos (sc. Mauros) mitteret quibus hunc sobrinum redimere posset » (3).

Ces faits sont à l'origine du récit du martyre de saint Pélage avec la coloration habituelle de l'hagiographie médiévale dans la composition de Raguel, l'inspiration poétique et la préoccupation littéraire dans le poème de Hrotsvitha. Mais, au-delà de l'épisode du martyr galicien, dans une perspective historique plus large, on remarque que l'on est en présence d'un récit transmis à la Germanie par l'Espagne du x^e siècle et entré ainsi dans la littérature latine de ce siècle en cette région, « in

(1) Il est utile de noter ici l'extension du culte du martyr saint Pélage ; cf. à cet égard les notes de P. B. de Gaiffier dans *Analecta Bollandiana*, vol. 69, 303, n° 4 et vol. 80, 419.

(2) F. J. Simonet (*op. cit.*, 592) dit, par contre, que Pélage fut pris à Valdejunquera ; de toute façon, la date de 823 *(op. cit.)* est une faute d'impression ; il s'agit de 923.

(3) *Acta sanctorum, juni V*, 208.

Saxoniam usque remotissimam regionem », plus précisément depuis Cordoue jusqu'au couvent de Gandersheim dans le Brunswick. Cet événement est établi par les documents, les contacts de cette période entre la Germanie et l'Espagne musulmane étant reliés à un fait historique connu, qui est l'échange d'ambassades entre 'Abd ar-Raḥmān III et Othon Ier. Les auteurs de ces contacts sont, une fois de plus, les Mozarabes et nous y trouvons une nouvelle preuve de leur rôle culturel, dont de plus en plus les recherches modernes nous révèlent la double orientation : vers l'Europe, pour répandre la connaissance des éléments culturels et scientifiques acquis par l'entremise de l'Islam espagnol ; et vers l'Orient chrétien, par les contacts que la chrétienté d'Espagne sous domination musulmane a pu conserver, fût-ce épisodiquement avec cet Orient chrétien (1).

D'autre part, dans les recherches et les incertitudes au sujet des échanges entre l'Orient musulman et l'Europe occidentale, on est souvent obligé de se cantonner dans de vagues hypothèses parce que l'on n'a pas, ou pas encore, trouvé une preuve convaincante, même si l'origine orientale ou occidentale, et donc le rapport, semblent manifestes (2). Par contre, il peut se faire que la preuve de l'origine provienne — comme dans le cas du récit de 'Abd ar-Raḥmān III et de saint Pélage — moins

(1) Cf. G. Levi Della Vida, *I Mozarabi tra Occidente ed Islam*, dans *L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medio Evo*, Spolete 1965, 667-95 ; pour d'autres contacts avec l'Orient chrétien, E. Cerulli, *Il libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Cité du Vatican 1949, 369, note 1.

(2) Il y a lieu de noter également que, dans une de mes précédentes études, j'ai rassemblé les textes orientaux sur la légende de l'eau et du rocher merveilleux qui révélaient par magie la fidélité ou l'infidélité des femmes. Cette légende s'est largement répandue en Europe, depuis le roman de Tristan et Yseult et la croyance que Virgile avait la science de la magie, jusqu'à la « Bocca della Verità » romaine (cf. mon article *Leggende medievali romane in Oriente e leggende orientali nella Roma medievale*, dans *Bullettino Istituto storico per il Medio Evo*, 1968, 13-36). J'ajoute que, dans un autre petit poème de Hrotsvitha, sur Gongolfus, on retrouve l'épreuve de l'eau : le mari qui soupçonne que sa femme est infidèle, la défie ainsi : sed suadebo manum dextram te tingere tantum // praesentis limpha fonticuli gelida // et si non subito dampni quid contigit ergo // ultra indicio non opus est alio ». Pour la femme coupable l'eau froide du fleuve se change en « flammis acriter aequoreis ». La preuve de la fidélité par l'eau existait donc déjà en Occident dans la littérature latine du xe siècle ; mais il n'est pas dit que, comme l'indique le cas de Pélage, l'idée n'en soit pas arrivée de l'Orient, par quelque voie que nous ne connaissons pas.

de la confrontation de textes littéraires que de documents prouvant des rencontres et des contacts individuels à l'occasion d'événements déterminés qui ont fortuitement servi d'occasion à ces échanges. Ainsi, la mission en Germanie de l'évêque cordouan mozarabe Recemund Rabī' ibn Zayd, auteur en langue arabe sur l'astronomie, a réalisé — d'une manière presque absurde — un lien entre l'*Antapodosis* de Liutprand de Crémone, le récit du prêtre cordouan Raguel sur le martyre de saint Pélage et le poème de Hrotsvitha, moniale du couvent de Gandersheim dans le Brunswick, par suite de l'initiative diplomatique prise par l'empereur Othon Ier le Saxon pour mettre un terme aux activités des pirates de la base de Fraxinet en Provence.

Cet épisode met en relief la complexité des recherches de même que l'inextricable et indéniable imbrication de la civilisation musulmane avec la civilisation occidentale dans les temps médiévaux.

Enrico CERULLI
(Rome)

DIALECTIQUE ENTRE DROIT MUSULMAN ET JURIDISME INDUSTRIEL

Tout système normatif constitue une forme d'organisation des volontés destinée à surmonter les clivages, les oppositions familiales, patrimoniales, économiques... d'une société : donc à la reconduire. Il repose sur des antagonismes (leur inexistence entraînerait son inutilité), mais suppose que leur intensité ne parviendra pas à sa propre dissolution. Il postule certaines hétérogénéités dans le milieu humain qu'il régularise, mais aussi une relative homogénéité dans l'évolution de ce milieu.

Et parallèlement tout droit se pense comme un ensemble hypothético-déductif basé sur quelques données numériquement restreintes (Révélation, principes fondamentaux sur lesquels repose, plus ou moins consciemment, le devenir du groupe humain considéré), mais subissant une maturation intellectuelle intense : les mécanismes d'extension de praticabilité de ces données tendront à se coaguler en un ensemble de règles et de procédés plus ou moins cohérents, instaurant la spécificité de la sphère, et de l'atmosphère juridiques par rapport aux autres systèmes de régulation (valeurs, mœurs, économie...) de telle société ressortissant à telle aire culturelle. Mais des ruptures brutales peuvent se produire en cas de conquête extérieure ou d'adaptation des rapports de production au progrès des forces de production. Alors le droit « en retard sur lui-même » s'efforce de rejoindre la totalité sociale en s'y réajustant comme idéologie et comme mécanisme technique de développement et d'application normatifs.

Or le système juridique islamique a subi l'empreinte étrangère. Soit par emprunt de normes relatives à telle activité économique (législation foncière, bancaire, commerciale, pétrolière...), soit, d'une façon plus insidieuse, par emprunt de techniques ou de catégories juridiques. Mais, à l'intérieur des sociétés musulmanes, le droit s'était, avant l'impact colonial, relativement stabilisé au niveau des praticiens en une espèce d'ensemble normatif spécifique à chaque pays, voire à chaque région ou chaque milieu (bled/cité...), et imbriquant en proportions variables quelques branches capitales du *fiqh* (statuts personnel, successoral, foncier, observances rituelles régularisant les comportements) des coutumes locales (contrats pastoraux, économie de *sûq*-s et de bazars...) et des règlements de finance et de police. Donc un ensemble assez hétérogène dans ses origines, et significatif des combinaisons plus ou moins poussées, en chaque société, entre la civilisation musulmane universaliste, les fonds locaux et la *realpolitik* du pouvoir. Maintenant encore, de larges portions des rapports sociaux et familiaux demeurent réglées par coutumes ou usages qui subissent, théoriquement au moins, depuis les indépendances, de fortes pressions destinées à les refouler. On observe donc en Islam une modification topologique du système de tensions et de conflits spécifique à la sphère normative : non plus le pur système binaire classique *(fiqh/'orf)* sous-tendu par les oppositions et imbrications entre haute culture classique et mœurs et sagesses vécues ; non plus le système ternaire de l'époque coloniale (*fiqh*/*'orf*/droit européen) sous-tendu par les actions respectives du réformisme interne et de l'impérialisme exogène. Mais un système quaternaire *fiqh*/*'orf*/légalisme libéral/orientation socialiste. La masse des antinomies vives ou latentes et des remodelages en est multipliée.

Aussi, plutôt que de rechercher les incompatibilités ou les interférences respectives de ces quatre termes en chaque société musulmane, ces brèves réflexions épistémologiques tenteront d'esquisser les dialectiques imbriquées qui opposent et relient actuellement les deux termes principaux : ensemble normatif musulman intégrant *fiqh* et coutumes/juridisme industriel, et les regrouperont en faisant abstraction des contradictions secondaires.

Ce juridisme a lui-même fortement évolué. Il apparaît d'abord projection de la première révolution industrielle basée sur le fer, le charbon, l'acier, la vapeur qui permettra (steamers puis rail) une pénétration coloniale et une extraction massive. Les efforts des grands organisateurs de la colonisation (Bugeaud, Cromer ou Lyautey) sont homothétiques à ceux des grands capitaines d'industrie. Cette organisation, concomitante à un rationalisme scientiste robuste et assez naïf, se projetait, sur le plan du raisonnement et de l'élaboration juridique, dans la tendance des grands systèmes occidentaux à se constituer en quelques amples instruments considérés comme règles générales (codification, arrêts de principe de la *case-law*) auxquelles devraient se référer, comme mineure, toute espèce à résoudre. Elle culminait dans les théories « pures » du droit de Kelsen et Carré de Malberg affirmant le caractère formel des normes et leur hiérarchie pyramidale.

Et en effet, le premier juridisme industriel, expression du capitalisme concurrentiel, a déterminé, en matière coloniale, des ensembles relativement cohérents intégrant en tant que portions d'eux-mêmes de vastes segments de « coutumes » locales (le droit musulman algérien « branche » de la loi française), mais les ordonnant, les « rationalisant » (souvent à l'encontre de leur essence profonde) de façon à « libérer » la force de travail des individus en dénudant leur initiative personnelle hors des protections collectives ou en « déganguant » la terre des indivisions restreintes pour en faire un objet, non seulement de production, mais également d'échange. Ce premier juridisme industriel a réalisé, pour les sociétés musulmanes, et par déclin des droits spécifiques des groupes sociaux (familles, tribus, corporations...) le passage fameux, théorisé par Hegel, de la famille à la société civile réduisant l'individu à sa simple force de travail, en une monade dont l'action et son produit sont aisément calculables.

Mais la seconde révolution industrielle (fondée sur l'électronique, la réaction, l'atome) entraîne la déqualification de l'initiative individuelle au profit de l'effort collectif, la montée du capitalisme organisé, dirigiste, et du socialisme. Car la nouveauté et la complexité des problèmes à résoudre, des domaines à enserrer dans les « filets » juridiques déterminent

le surgissement de pans entiers de réglementations hétérogènes aux législations classiques. Dès lors, dans l'élaboration normative, le rôle des « techniciens » de telle ou telle discipline scientifique se juxtapose à celui, classique, des purs « techniciens » du droit et des hommes politiques. D'où une dégradation du respect accordé à la norme, « sentie » non plus comme un absolu, l'expression de la Volonté générale, mais comme une simple « recette » contingente. Cette dégradation psycho-juridique est sociologiquement accélérée par les mutations sociales bouleversant les rapports personnels et institutionnels. Elle est concomitante à l'abandon, dans la pensée scientifique, de la croyance en une rationalité linéaire, et à la montée de la théorie de la relativité. Il en résulte le retour à une conception « matérielle » de la norme et, en philosophie du droit, les succès de l'historicisme, du sociologisme, de l'existentialisme. Projection moderne de la millénaire contestation d'Antigone, la théorie marxiste offre même la perspective d'un dépérissement général du droit. Dans cette atmosphère juridique ont été arrachées les indépendances des pays musulmans—indépendances détruisant précisément la fiction de la cohérence normative et politique des empires coloniaux basés sur le premier juridisme industriel.

Cette accession à l'État moderne indépendant s'est accompagnée d'un effort juridique intense, quoique hésitant sur le degré de cohérence à atteindre. Certes ces variations sur ce degré sont corrélatives aux incertitudes politiques ou économiques, au désir de ne pas freiner le développement par le légalisme. Elles découlent également des imbrications et des allergies réciproques des corpus juridiques en présence.

Contre le droit européen, logico-empirique (c'est-à-dire assez rationalisé en certaines de ses techniques, quoique essentiellement pragmatiste en ses objectifs politiques, économiques...), le *fiqh*, à la fois érodé et renforcé par son insertion diversifiée dans les fonds coutumiers locaux (maghrébin, africain, hindou, malais...) avait constitué une puissante force de résistance, affective et éthique. En conséquence, les matières directement et séculairement régies par le *fiqh* (essentiellement les statuts personnel et successoral) ont été affirmées avec force par les indépendances (constitutions instituant l'Islam religion nationale)

puis ont subi un décapage par de nombreuses codifications fixant les points controversés, purgeant le droit pur des scories — des coutumes — locales.

Mais les codifications des statuts personnel et successoral ne sont-elles pas contraires à la classique dialectique nouée par les divergences doctrinales ? Des controverses s'émeuvent dans les pays musulmans quant à leur valeur et à leur légitimité : expression de la Volonté générale en vertu de la souveraineté nationale ou populaire ; ou simple formulation imposée par le souverain de l'heure, mais ne constituant qu'une nouvelle expression doctrinale, une éventuelle divergence ne déqualifiant nullement les précédentes : les actuelles recherches sur la qualité, la hiérarchie et la force des sources du droit sont symptomatiques à cet égard. Certes, articulation et codification ne sont pas, en soi, inadéquates au droit musulman : car un droit aussi raffiné que le *fiqh*, même reposant sur une base révélée, et offrant, par la *Sunna*, certains aspects charismatiques, contient ses propres virtualités d'ordonnancement logique et de rationalisation concrète : c'est-à-dire l'adéquation des normes entre elles et par rapport à l'action. L'élaboration des *uṣūl al-fiqh* l'a prouvé surabondamment. Mais les praticiens ont peu utilisé ces constructions logiques : cette vieille réserve éclaire mieux les discussions contemporaines sur l'opportunité de codifications étendant le degré de certitude pour l'action individuelle, et la définition de son environnement.

Or l'anthropologie économique a signalé depuis longtemps la coupure effectuée par la première révolution industrielle entre les forces de production et les relations familiales. Se posent donc dans les pays musulmans les problèmes de l'articulation réciproque des éventuelles lois ou réformes agraires avec les ordonnancements familiaux et successoraux. L'autogestion algérienne, par exemple, s'efforce de conjuguer un socialisme de pointe avec le fonds rural profond — ou, en d'autres termes, un droit scientifique sous-tendu par les réalités sociologiques et économiques vécues, et les réactions de la base : le « droit spontané » immédiatement issu des comportements et des régulations internes des micro-sociétés considérées. Elle poursuit le désenclavement du village, de l'indivision familiale, du

domaine, autarciques, pour intégrer leur force productive dans les circuits commerciaux branchés vers les cités, vers l'étranger. Il en résulte, aux deux bouts de la chaîne, deux séries de réglementations juridiques complémentaires : insertion sur les marchés internationaux par marchandage politique général, affinité géographique ou idéologique, contrôle de la qualité à l'exportation, contingentements, douanes, etc. Et organisation de la production à la source — en pratique : refonte des structures agraires, donc familiales, par ré-imbrication étroite des modes de production et des relations humaines les plus immédiates. Mais si la première série est activement poussée, les hésitations sur l'élaboration de la seconde sont significatives des tensions, des antagonismes qui s'exaltent actuellement dans les sociétés musulmanes, et les dissuadent, par stratégie consciente (ne pas « figer » les éventuelles mutations espérées, ou les bloquer) ou par annulations réciproques des efforts, de procéder à un ordonnancement législatif plus formalisé. La réflexion pourrait être élargie à l'échelle des objectifs et des instruments de planification, des mesures de développement, de la politique et du droit pétroliers.

Le monde musulman constitue en effet, avec l'U.R.S.S. et les États-Unis, l'un des trois grands blocs producteurs de pétrole, ce qui réagit sur l'élaboration interne et externe de ses ordonnancements juridiques : modes d'utilisation des royalties, fort variables, des trésoreries des « princes de l'or noir », à un investissement industriel ; vente à l'étranger entraînant des servitudes réciproques, conférence des états producteurs de pétrole arabo-musulmans à la recherche d'une stratégie coordonnée — donc d'un droit évolutif en fonction non seulement du taux des redevances, mais de la remontée de la simple exportation du brut au raffinage et à l'utilisation énergétique locale, donc d'un remodelage socio-économique nécessitant aussi une nouvelle armature juridique et sa mise en corrélation avec les statuts personnels et successoraux.

Plus largement, les redistributions fiscales et les mutations socio-économiques dues à la mise en valeur des richesses naturelles, provoquent, l'élaboration de branches spécifiques du droit : accords internationaux, réglementation du travail,

législation sociale, organisation et action syndicales. D'où, après la décolonisation, la tendance à accentuer l'opposition entre l'ensemble du droit privé, souvent d'abord reconduit avec quelques accommodations, « pensé » et appliqué en fonction des intérêts particuliers, donc d'apparence « conservatrice », encore imbriqué dans la stratification sociale traditionnelle et l'économie capitaliste. Et l'ensemble du droit public, plus visiblement modifié dès le début des indépendances par l'usage de la souveraineté et un désir de développement incluant l'industrialisation.

En pratique, cette opposition droit privé/droit public (d'ailleurs abusive, car projection d'un certain formalisme juridique et d'une certaine conception étatique libérale) recouvre des évolutions plus profondes. Et peut-être surtout le désir d'échapper au premier juridisme industriel, et à la strate qui en est porteuse.

Surgissent donc les constructions politico-constitutionnelles reposant à la fois sur certains principes islamiques classiques, mais qui ont diffusé au-delà des limites de la *Umma*, et sur certaines théories de philosophie politique contemporaine. Ainsi du principe de solidarité musulmane qui a été projeté dans l'arabisme fondé sur la communauté de culture, de langue, de race et de destin. Et qui, lors même qu'il n'a pu s'institutionnaliser avec efficacité dans la Ligue arabe, un marché commun économique, la stratégie pétrolière ou un commandement unifié dans le conflit israélien, a constitué l'une des principales sources d'inspiration de l'afro-asiatisme — donc l'une des grandes tendances de la politique planétaire. Mais inversement, les avatars internes (au monde arabe) de l'arabisme ont déterminé, dans les structures internes (de chaque pays arabe) une construction de sociologie politique réalisant, par rapport à la stratification sociale classique de la cité musulmane en voie de mutation, un ordonnancement constitutionnel spécifique : parti unique, leader au verbe souvent prestigieux, confiance des masses, hésitations des classes et cadres intermédiaires plus ou moins culturellement et humainement aliénés par les tentations de la civilisation occidentale ; et enfin, par contre-coup, avancée de l'idée de « révolution » portée par de « jeunes hommes

en colère » contre les leaders révolutionnaires antérieurement mis en place par une « révolution » (ou un coup d'état) et institutionnalisant leur pouvoir. Ainsi, l'insertion dans les ordonnancements juridiques des pays musulmans indépendants d'éléments issus de l'idéologie, de l'espérance, et du droit socialistes, coïncide historiquement avec un « déclin » général du droit formalisé, et une montée sans précédent de réglementation plus précise, plus concrète, plus « technique », mais moins respectable : plus malléable.

La construction politique constitutionnelle arabo-musulmane contribue aussi à déstabiliser les théories constitutionnelles classiques en y introduisant, fût-ce inconsciemment, les notions (difficilement « juridisables ») de recharge successive d'énergie, d'impulsions et d'orientations apparaissant hors, ou latéralement, des formulations réglementaires. Contre le légalisme logique, abstrait, du premier juridisme industriel, la bureaucratisation du capitalisme organisé comme le principe de la légalité socialiste ont tendu à créer des superstructures ambivalentes : un droit à la fois plus « plastique », diversifié selon les domaines à remodeler, les buts à atteindre, parfois l'équité à assurer. Et un droit facilitant moins l'action et l'enrichissement individuel, car voulant subordonner cette action à l'intérêt collectif.

Cet intérêt collectif est défini par ceux qui détiennent le pouvoir : non plus l'homme de la loi et le politique classique, mais des « régisseurs » — qui peuvent encore être au service de telle ou telle strate sociale, certes, mais qui refusent de se sentir trop liés par un droit stable qui freinerait leur possibilité d'action, et utilisent la simple directive, voire les mesures individuelles.

Or ces régisseurs plus ou moins technocrates (la notion devrait être conceptuellement et sociologiquement précisée), jeunes officiers, économistes, administrateurs, intégrés dans les sociétés et entreprises nationales..., tendent parfois à se constituer en « néo-bourgeoisie » (d'où la dynamique de contestation ci-dessus signalée en matière politique et constitutionnelle). Il en résulte une double dialectique inversée. Tandis que cette classe, détentrice du pouvoir, au moins en prospective, élabore en effet, par

déqualification du droit formalisé antérieur, une nouvelle conception de la sphère juridique (comme les *fuqahā'* de l'époque classique, qui constituent l'un des piliers de la société musulmane traditionnelle, ont en effet sécrété le droit musulman classique), en revanche son éventuel passage à l'état plus ou moins solidifié de bourgeoisie tend à la fondre dans les classes privilégiées ou moyennes qui avaient admis comme système d'action économique le droit de la période coloniale, et à reconstituer un ordre légal où l'enrichissement individuel demeure possible : donc un système juridique stable, général, abstrait, libéral, basé sur la rationalité de la conduite économique personnelle. Les hésitations de la plupart des pays musulmans en matière de commerce extérieur (attribution de licences, contingentements...) ou intérieur, en matière de politique agricole, etc., sont symptomatiques à cet égard — au moment même où l'on évoque en Occident des mesures de déplanification et de dénationalisation, et dans les pays socialistes, sous l'influence de Libermann, l'utilisation (au moins instrumentale, sinon idéologique) de modes de régulation classique du capitalisme : calcul des taux d'amortissement par l'intérêt, etc.

Ces hésitations, ces hiatus entre la pratique et les corpus idéologiques islamique, libéral et socialiste, révèlent mieux peut-être que la philosophie du droit, l'une des mutations capitales du droit contemporain : le passage de la nomocratie à la téléocratie : de la primauté de la norme antérieurement édictée, quasi immuable, à l'orientation continue de l'action mobile, centrée sur le futur. Cette mobilité devant avoir pour effet de ré-imbriquer le juridique (ensemble normatif), l'économique (champ de la production, mais projeté dans le futur par les instruments de planification : instruments juridico-statistiques plus ou moins souples de dirigisme ou de concertation) et le politique en tant qu'activité créatrice du sujet par rapport à l'environnement changeant.

Donc, sous un certain angle, la reconstitution, dans le développement, de cette insertion aisée de l'homme dans la nature physique *(ṭabī'a)* par rapport à sa nature intérieure *(fiṭra)* que postule l'Islam. Et ces éléments encore hétérogènes, mais « futuristes » (sans que l'on puisse encore affirmer qu'ils

déboucheront effectivement) tendent à articuler ce développement de soi sur la nature la plus profonde : le pétrole jaillissant de la terre, et la rendant plus nourricière pour une paysannerie dont l'écart avec les villes doit être progressivement comblé en des pays comblant également leur décalage vis-à-vis du monde extérieur.

Mais les paradoxes n'affluent-ils pas ? Au moment où il ne semble plus possible d'assurer la cohérence totale d'un ordre juridique à l'encontre d'un droit mouvant et de décisions intégrant de plus en plus de considérations de fait et d'opportunités, un nombre non négligeable de pays musulmans ont codifié leurs statuts personnels et successoraux (c'est-à-dire ont refoulé les divergences qu'ils contenaient : divergences qui constituent, sous une certaine optique, la dynamique même de la méthodologie du *fiqh*), et ont organisé une procédure et un système judiciaire refoulant (selon l'expression célèbre de Max Weber) cette *kadi-justiz* si apte à se mouler aux contingences, aux besoins personnels, à l'équité. Foisonnant dans son classicisme, le droit musulman, dans ses parties universellement appliquées, tend à être « fixé ».

Mais cette portion du droit musulman tire sa force, au moins en quelques-uns de ses principes, de la Révélation ou de l'une des sources sacrées du droit musulman : il est donc impossible, en logique canonique, de modifier ces principes (qui consistent parfois en des règles d'application fort précises). La difficulté — c'est-à-dire la possibilité d'évolution de ce droit — peut-elle être levée par des « décrochements » successifs ? On a déjà eu l'occasion de rapprocher certaines des notions instrumentales du droit musulman classique (*ḍarūra*, intérêt général, équité...) et des notions homothétiques en d'autres civilisations : le « bien commun » du droit canonique, ou les normes souples de la légalité socialiste orientées par leur but plus que par leur formulation (1). Alors la sémantique abandonne le signifiant pour devenir prospective. Mais comment concilier le principe de pérennité du droit musulman avec la théorie la plus « avancée »

(1) « Pluralisme normatif et ambiguïté dans le fiqh », *Studia Islamica*, fasc. XIX, 1963, p. 65-82.

du juridisme industriel qui aboutit à sa propre négation, la théorie du dépérissement progressif du droit ? En fait, peut-être, l'antinomie n'est-elle (en logique pure) qu'apparente — dans la mesure où, selon cette théorie, la norme sociale (le droit) doit passer d'une situation de contrainte « anti-sociale » à une situation d'intégration dans la conscience de chacun (auto-régulation) aboutissant à son extinction graduelle en tant que système de coercition, en tant que forme juridique extérieure. Alors le droit s'identifie et se résorbe dans la société, dans la mesure où, individuellement, chacun de ses membres en intériorise la civilisation.

En termes musulmans, une telle évolution supposerait le retour de l'autocratie et la nomocratie à la logocratie originaire, à la compréhension individuelle et à l'*ijmā'* de la collectivité. Certes, cette perspective se heurte à certaines constructions dérivées de la logique canonique classique (qui ne sont pas toujours elles-mêmes canoniques) et aux densités sociologiques que l'on sait. Plus profondément, elle devrait être mise en corrélation avec la théorie et la pratique moderne de l'État en des nations qui ont besoin de s'affermir. Se profilent donc, au terme de cet essai, d'autres séries de dialectiques imbriquées...

Jean-Paul CHARNAY
(Paris)

LES CONCEPTS DE *QABḌ ḌAMÂN* ET DE *QABḌ AMÂNA* EN DROIT MUSULMAN HANÉFITE

Comme l'a bien écrit le Professeur J. Schacht dans son « *An Introduction to Islamic Law* » (p. 147) : « Questions of liability form one of the most intricate subject-matters in the Islamic law of obligations ». Entre autres difficultés surgissant en matière de responsabilité, se trouve cette opposition faite par les auteurs classiques, avec une grande fermeté — entre la prise en mains *(receptum)* de la chose, engendrant à la charge de son détenteur, une obligation de réparer en cas de perte totale ou partielle — d'une part, et celle qui n'engendre à sa charge de responsabilité qu'en cas de transgression et dans des conditions qui varient d'une hypothèse à l'autre — d'autre part. D'où la distinction classique entre deux sortes de prise en possession ou en détention : le *qabḍ ḍamân* et le *qabḍ amâna.* Nous voudrions apporter quelques éclaircissements en cette matière et essayer de situer ces deux notions à leur place exacte dans le système de la responsabilité, tel qu'il a été structuré en droit musulman hanéfite.

*
* *

Lorsqu'une personne s'empare d'une chose appartenant à autrui, il est clair qu'elle aura commis un acte illicite qui constitue en droit musulman hanéfite le premier délit-type.

Il porte la dénomination bien connue de *ghaṣb*. Sur le plan du droit civil, et abstraction faite de toute sanction encourue sur le plan du droit pénal, un tel fait engendre à la charge de son auteur une obligation de réparer — en cas de perte survenue à la chose usurpée. L'usurpateur *(ghâṣib)* doit rembourser la valeur de la chose qui a péri — quelle que soit la cause de cette perte. Il n'y aura pas à se demander si elle est due au fait de l'usurpateur *(min ṣun'ihi)* ou non. Il répondra et de la force majeure et de toute perte fortuite ou due au fait d'un tiers. En d'autres termes, il se trouve mis dans la situation d'un garant : les risques de perte sont mis à sa charge. Il est *ḍâmin*, dans le plein sens du terme. Détenant la chose sans droit, sa responsabilité se trouve être engagée d'une manière totale et sur une base purement objective : le fait illicite commis, à savoir l'usurpation, le rend responsable de tout préjudice subi par l'usurpé, quelles que soient son intention, sa diligence ou son comportement. Il n'y aura même pas à rechercher si un lien quelconque de causalité relie ou non le préjudice subi au fait illicite commis. Nous nous trouvons là devant le cas le plus évident de responsabilité délictuelle qui rappelle à suffisance le *furtum* romain. Les auteurs diront volontiers à son sujet que son *qabḍ*, soit sa détention, est génératrice de *ḍamân*, soit de responsabilité. Le simple et pur fait de *qabḍ* serait ainsi, dans ce cas, source d'obligation. Mais il ne faut pas oublier que cette détention constitue de par elle-même un fait illicite : elle est supposée sans droit, puisqu'elle ne repose point sur un titre quelconque. A la base, un délit a été commis, le délit de *ghaṣb*, et c'est lui qui est la source véritable de l'obligation de réparer. Si le lien de causalité n'est point exigé spécialement dans ce cas, c'est pour la raison bien simple que l'usurpateur s'est mis lui-même dans un état délictueux qui lui fait supporter tous les risques encourus. N'oublions pas, en effet, qu'en dehors de ce cas d'usurpation, si la chose a été endommagée ou détruite du fait d'un tiers, celui-ci ne devra réparation que si un lien étroit de causalité, en principe, lie le préjudice subi au fait commis. C'est la *mubâchara* qui rappelle, elle aussi, la notion romaine de dommage causé *corpore corpori*. Le lien de causalité exigé pour ce second délit-type, dénommé *itlâf*, pourra, il est vrai,

être suppléé par l'établissement d'une intention de nuire ou d'une violation flagrante d'une règle de droit ou d'un usage reçu. Mais cette intention ou cette violation feront présumer l'existence d'un lien de causalité entre le dommage subi et le fait de destruction qui ne s'est pas produit *corpore corpori*. D'où il ressort qu'en dehors du cas d'usurpation, toute responsabilité encourue à la suite d'un fait illicite commis est toujours une responsabilité objective : la violation elle-même commise par l'auteur du délit de destruction n'est pas retenue comme un élément de culpabilité, elle joue son rôle dans le mécanisme de la responsabilité délictuelle, dans la mesure où elle sert à relier le dommage non causé *corpore corpori*, à l'auteur du fait délictuel. Cette présomption pourra être démolie, si l'auteur du fait établit l'existence d'une cause étrangère : fait du ciel *(âfa samâwiyya)* ou fait du tiers. Encore une fois, nous pensons au *damnum injuria datum* des Romains, d'une certaine époque reculée de l'histoire du droit romain.

Mais dans le cas du *itlâf*, il ne peut être question de *qabḍ*, et le cas de l'auteur du fait de destruction ne saurait découler, d'une manière ou d'une autre, de la notion de *qabḍ*.

* * *

Si nous transposons le problème dans le domaine des contrats, la notion de *qabḍ ḍamân* va nous apparaître sous un jour nouveau. Et là, là seulement, l'opposition va apparaître dans toute sa vigueur.

En matière de vente — et la vente est, comme on le sait, le contrat-type en droit musulman qui engendre des obligations de part et d'autre, à la charge des deux parties contractantes — le vendeur a l'obligation de livrer la chose vendue, aussitôt la vente conclue. Toute stipulation d'un terme est frappée de nullité. Si donc le vendeur n'exécute pas son obligation de livrer la chose vendue, il va être considéré comme un *ḍâmin*. Ce qui veut dire qu'il répondra de toute perte survenue entre temps, à la chose encore détenue par lui — et qui, en droit, est passée dans le patrimoine de l'acheteur, dès le moment où l'échange de déclarations a eu lieu. Les auteurs vont être tentés

de l'assimiler à un usurpateur *(ghâṣib)*. Au fait, l'est-il ? Il continue à détenir un bien qui ne lui appartient plus — sans titre aucun. Dans cette mesure, il se met dans la même situation qu'un véritable usurpateur. Mais, il faut bien le constater, il n'a commis aucun fait positif, pouvant engendrer une responsabilité proprement délictuelle à sa charge. Il n'existe pas un fait d'*itlâf* relié à la perte de la chose d'une manière directe *(corpore corpori)*. D'autre part, et c'est là le point qui doit nous arrêter, un fait positif d'usurpation ne saurait lui être imputé. De toute façon, il n'y a pas eu prise de possession *(qabḍ)*. Il s'est simplement abstenu d'exécuter l'obligation de livrer que le contrat de vente met à sa charge. On serait tenté de soutenir que cette transgression, venant se surajouter au fait dommageable initial, va remplir sa mission d'élément supplétif et il pourrait, dès lors, être tenu pour responsable du *itlâf*. La responsabilité du vendeur aurait ainsi une source délictuelle, comme toute responsabilité encourue par une tierce personne. Mais il faut se détromper. Le vendeur ne pourra pas exciper de la cause étrangère, pour se faire exonérer. Il devra répondre de toute perte subie par la chose vendue, quelle que soit sa cause. Son cas ressemble davantage à celui du *ghaṣb* qu'à celui du *itlâf*. Mais alors, pourquoi ne pas parler de *ghaṣb*, en tant que ce fait constitue, lui également, un délit-type, et nous retomberions ainsi, malgré tout, dans le domaine de la responsabilité délictuelle. Dans la même mesure, la source de l'obligation serait, dans ce raisonnement, le fait de continuer à détenir la chose d'autrui, sans droit. Et ce ne sera pas tant le *qabḍ* qui aura engendré la responsabilité du vendeur que son *quasi-ghaṣb*. Mais, encore une fois, l'objection peut être soulevée. Il ne peut être question de *ghaṣb*, tant que n'existe pas le fait positif de s'emparer de la chose d'autrui — ou tout au moins un refus formel opposé à la demande de livrer formulée par l'acheteur. Le vendeur qui n'exécute pas son obligation de livrer n'a point commis un fait délictuel nommé, rentrant dans l'une des catégories prévues par le droit musulman de la responsabilité délictuelle. Tout comme en droit romain, le droit musulman classique n'édicte pas une règle générale en matière de responsabilité délictuelle.

Faudra-t-il, en dernier recours, se rabattre sur la notion de *qabḍ ḍamân*, pour expliquer les solutions reçues en matière de vente ? La détention du vendeur engendrerait, de par sa vertu propre, l'obligation de réparer toute perte subie par la chose qui n'a pas été livrée. Le contrat de vente ferait ainsi naître, à la charge du vendeur, l'obligation de garder la chose. Aucune base délictuelle n'ayant pu être détectée, force nous est de rattacher la responsabilité du vendeur au contrat qui le lie à l'acheteur. Au fait, la source de la responsabilité ne serait pas ici un acte commis par le vendeur. Le vendeur est supposé ne pas avoir commis d'acte positif. Le fait de la détention lui-même ne saurait être retenu comme étant à la base de sa responsabilité — quoi qu'en disent les auteurs classiques. Ce n'est pas parce qu'il détient la chose sans droit qu'il sera considéré comme responsable de sa perte. Le *qabḍ*, en tant que tel, n'est pas une source d'obligation, comme on le verra plus loin. S'il est qualifié de *qabḍ ḍamân*, c'est parce qu'en l'espèce, il va donner lieu à responsabilité. Quelle serait donc la source de cette responsabilité ? Force nous est de constater que le droit musulman rejoint ici les systèmes juridiques anciens qui mettent à la charge de la partie qui s'est engagée de livrer l'obligation de garder la chose et de la conserver. Cette obligation, qui rappelle la *custodia* romaine, rend le vendeur garant de la chose vendue qui n'a pas encore été livrée. Il doit encourir tous les risques, jusqu'au moment où la livraison sera effectuée. C'est pourquoi, la perte fortuite et même due à un cas de force majeure sera supportée par lui.

Nous sommes donc proprement mis devant un cas de responsabilité contractuelle, à base de *custodia*, et c'est là, croyons-nous, la portée véritable de ce que les auteurs qualifient de *qabḍ ḍamân*. Ce terme couvre, en vérité, la notion de responsabilité contractuelle qui prend, elle aussi, une figure franchement objective — ce qui a permis de la confondre avec celle de l'usurpateur.

Mais, comme les auteurs le disent bien, il y a à distinguer le *ḍamân al-'aqd* (soit la responsabilité née du contrat) du *ḍamân al-fi'l* (soit la responsabilité née du fait). Les conséquences de cette distinction apparaissent avec une grande évidence

dans les textes les plus anciens. Le vendeur considéré comme responsable ne sera jamais tenu de rembourser la valeur de la chose qui a péri : il perdra seulement son droit au prix. Les dommages-intérêts, en matière de responsabilité contractuelle, ne sont jamais dus que dans les limites de la valeur fixée par les parties. C'est pourquoi, les auteurs classiques diront que le contrat sera, dans ces cas, dissous : le vendeur ne pouvant plus livrer la chose, et l'acquéreur ne devant plus en payer le prix. Les auteurs modernes parleront de risques nés à la charge du vendeur. A la vérité, la notion de responsabilité à base de *custodia* ou de *qabḍ ḍamân* explique, d'une manière plus adéquate, les solutions reçues.

Il y a à relever ici que cette même obligation de garde *(custodia)* incombe à l'acheteur qui détient la chose vendue, en vertu d'un contrat nul *(bâṭil)*, ou vicié *(fâsid)* — ou en vertu d'un avant-contrat de vente *('alâ sawm al-chirâ)*.

Pour ce dernier cas — soit en cas de perte survenue au cours des pourparlers engagés entre les deux parties — et alors que la chose était déjà entre les mains de l'acheteur éventuel, les auteurs classiques sont formels pour dire que la responsabilité de ce dernier est une responsabilité contractuelle *(ḍamân 'aqd)*, alors que le contrat de vente n'est pas considéré, en l'occurrence, comme formé en droit. En cas de nullité ou de vice frappant le contrat, la responsabilité encourue par l'acquéreur qui avait reçu en mains la chose est celle-là même qui est mise à la charge du vendeur qui n'a pas encore livré. Dans ce cas, le *qabḍ* ne saurait, malgré tout, être retenu comme la source de l'obligation : en effet, de l'avis unanime des auteurs classiques, la remise de la chose ayant été effectuée avec l'assentiment du vendeur *(idhn)*, le *qabḍ* ne pourra servir de base à la responsabilité de l'acquéreur. Comme le dit Sarakhsî, *al-Mabsûṭ*, XI, 125-126, le *qabḍ*, tout comme le *itlâf*, ne saurait produire un effet quelconque s'il a eu lieu avec la permission du propriétaire. Et c'est ainsi que nous retrouvons l'obligation de garde maintenue — malgré la nullité du contrat qui l'a engendrée. Il faut, à ce propos, rappeler qu'en droit musulman hanéfite, le phénomène contractuel ne laisse pas de marquer les rapports entre les parties en cause, alors même que le contrat se trouve

être frappé de nullité. Malgré tout, les dommages-intérêts dus, en cas de nullité, doivent représenter la valeur exacte de la chose qui a péri — sans considération aucune pour la somme stipulée dans le contrat nul. Nous sommes ainsi mis devant un cas de responsabilité quasi contractuelle, qui se distingue néanmoins de la responsabilité délictuelle.

*
* *

Ayant ainsi délimité les contours de la notion de *qabḍ ḍamân*, il nous faut maintenant passer à l'étude des cas de *qabḍ amâna*, pour nous rendre compte de la portée de ce vocable, opposé communément à celui de *qabḍ ḍamân*.

Pour les auteurs, il s'agit des cas de détention auxquels donnent lieu surtout les contrats de louage de choses ou de services, de commodat, de dépôt ou de mandat. Comme on le constate, il ne s'agit pas toujours de contrats à titre gratuit : le louage étant par définition un contrat synallagmatique. On remarquera aussi que certains de ces contrats sont conclus dans l'intérêt du propriétaire (ainsi en est-il du dépôt) et d'autres, dans l'intérêt du non-propriétaire (ainsi en est-il du commodat). Nonobstant ces divergences importantes, dans tous ces contrats, il n'est question que de *qabḍ amâna*. Qu'entend-on par là ?

De prime abord, le terme semble signifier que, dans tous ces contrats, et en raison de la confiance mise par le propriétaire en la personne du détenteur — ce dernier n'aura à encourir qu'une responsabilité contractuelle limitée. A bien examiner les solutions reçues, dans ce domaine, il nous apparaît que le vocable de *qabḍ amâna* doit être compris bien autrement.

En effet, tant en matière de louage que de commodat ou de dépôt, le contrat en tant que tel n'engendre point une obligation de garder ou de conserver, à la charge du détenteur. Celui-ci, disent les textes, ne sera responsable que s'il a commis une transgression *(ṭa'addî)* soit s'il a contrevenu *(khâlafa)* aux clauses du contrat ou aux usages reçus, en utilisant la chose détenue. En l'absence d'un tel fait, point de responsabilité. Il y a mieux : au cas même où une transgression aura été, par lui, commise, il ne sera pas tenu pour responsable, tant

qu'un préjudice n'aura pas été subi par le propriétaire. Il apparaît ainsi nettement que le détenteur n'est point lié en vertu du contrat : il n'est pas obligé de conserver la chose parce qu'il s'est engagé à le faire. Il acquiert, en vertu du contrat passé avec le propriétaire, un titre à la jouissance ou à la détention. S'il vient à outrepasser les limites de son droit, il n'aura pas violé le contrat : il aura tout simplement commis une transgression. Cette transgression, venant se surajouter au fait de la destruction du bien d'autrui, remplira le rôle qui lui est alloué, en matière de *itlâf*. Comme le dit al-KÂSÂNÎ, *al-Badâ'i'*, VI, 156 : contrevenir aux clauses du contrat, c'est disposer du bien d'autrui, sans sa permission. Il aura agi, en *non-dominus*, en commettant un *furtum usus*.

Mais, quoi qu'en dise al-KÂSÂNÎ, il ne sera pas mis dans la situation d'un usurpateur : la preuve en est qu'il pourra toujours invoquer la cause étrangère, pour se faire exonérer de toute responsabilité. Ce qui revient à dire que dans les cas qualifiés de *qabḍ amâna*, le détenteur ne sera considéré comme responsable de la perte de la chose détenue que s'il a commis un *itlâf*. L'on suppose que la perte n'a pas été occasionnée *corpore corpori* et c'est pourquoi l'on a recours, conformément aux règles générales admises, en matière de *itlâf*, à la notion de transgression *(ta'addî)*, pour suppléer à la carence du lien matériel de causalité, exigé en principe.

* * *

Dans tous les cas retenus comme rentrant dans la catégorie des *qabḍ amâna*, nous ne rencontrons point d'obligations contractuelles inexécutées. Force nous est de conclure que nous sommes passés du *ḍamân al-'aqd* au *ḍamân al-fi'l*. Les dommages-intérêts dus, dans ces cas, représentent d'ailleurs toujours, s'il y a perte totale, la valeur réelle de la chose. Si le contrat est synallagmatique, par exemple le louage, le locataire ne devra plus les loyers : il ne devra que la somme représentant la valeur de la chose. D'où l'adage : *al-aǧr wal-ḍamân lâ yaǧtami'ân* (pas de cumul entre loyers et dommages-intérêts). La responsabilité qui va incomber au locataire ne sera jamais fondée sur le lien

contractuel qui le lie au propriétaire. Preuve en est que le locataire qui détient la chose louée en vertu d'un contrat *fâsid* (vicié) sera tout autant responsable que celui qui la détient en vertu d'un contrat de louage valide. On ne saurait trouver un argument plus probant pour établir le caractère extra-contractuel de la responsabilité encourue dans ces cas.

Quelle peut donc être la source de la responsabilité incombant au locataire, au commodataire, au dépositaire et aux autres détenteurs qualifiés d'*amîn* ?

Encore une fois, le *qabḍ* qualifié par les auteurs de *qabḍ amâna* peut-il être retenu comme le fondement de la responsabilité qui leur incombe ? Nous ne le pensons pas : le *qabḍ*, en tant que tel, ne pouvant engendrer, de par sa vertu propre, une responsabilité quelconque. Il a d'ailleurs été effectué, dans tous ces cas, avec la permission du propriétaire, et nous reprenons, dès lors, l'argumentation de SARAKHSÎ, pour lui enlever tout caractère délictuel.

Il ne reste plus qu'à prendre en considération le fait de destruction lui-même : lui seul engage la responsabilité du détenteur. Pratiquement, en cas de détention s'étendant sur un certain laps de temps, il sera difficile d'établir la preuve d'un lien causal direct : c'est pourquoi la responsabilité ne sera retenue dans ces cas que si une transgression a été commise *(ta'addî)*. Et l'on revient ainsi à la théorie générale de la responsabilité délictuelle, telle qu'elle a été construite en droit musulman hanéfite. C'est pourquoi, d'ailleurs, le détenteur pourra toujours exciper de la cause étrangère pour se faire exonérer. La responsabilité encourue à la suite d'un *qabḍ amâna* n'est donc point une forme diminuée de la responsabilité contractuelle : c'est tout simplement une application des règles générales admises en matière de responsabilité délictuelle.

Comme nous l'avons déjà annoncé, des variantes peuvent être constatées en comparant, par exemple, le cas du *conductor* qui a été chargé de « travailler » une matière première fournie par le propriétaire. Dans ce cas spécial, la responsabilité du détenteur sera plus élargie : il ne pourra se faire exonérer, en cas de perte, que s'il établit l'existence d'une force majeure. La perte fortuite sera toujours supportée par le *conductor*,

en cas de *locatio operis faciendi*. Les auteurs hanéfites admettent volontiers qu'une dérogation aux règles admises en matière de *qabḍ amâna* a dû être acceptée, en raison des besoins de la pratique. C'est pourquoi, la solution acceptée a été par eux rattachée à la notion d'*istiḥsân*, en tant qu'elle contredit celle qu'aurait imposée l'analogie *(qiyâs)* avec les autres cas de *qabḍ amâna* (KÂSÂNÎ, IV, 210-211). Nous ne pouvons nous empêcher de rappeler qu'en droit romain également, l'on se montre particulièrement sévère dans l'appréciation de la responsabilité du *conductor* (MONIER, *Manuel de Droit Romain*, II, 175). Mais comme à Rome, avant la fin de la République, en matière de commodat, le *tradens* n'a point d'action contractuelle. Il peut seulement exercer l'action *Aquilia* contre celui qui a détérioré la chose détenue (*ibid.*, 124).

* * *

Nous pouvons dès lors conclure que le *qabḍ amâna* ne s'oppose pas, en bonne technique juridique hanéfite, au *qabḍ ḍamân*, en tant qu'il constitue une source de responsabilité contractuelle atténuée. Ce n'est pas comme détenteur avec titre que le locataire ou le commodataire ou le mandataire seront tenus de réparer la perte subie par la chose détenue. Le titre dont ils sont pourvus permet seulement de ne pas les considérer comme des usurpateurs. Il a servi à écarter la notion de *ghaṣb*. Le contrat passé avec le propriétaire n'ayant pas engendré à leur charge une obligation quelconque, — pour les rendre responsables de la perte de la chose, il n'y avait plus comme base que le fait délictuel le plus général, à savoir le « *itlâf* ». Cette notion première s'estompe dans les ouvrages classiques pour céder la place à celle de « *ta'addî* » — lorsqu'il s'agit de retenir la responsabilité des personnes engagées en vertu des contrats susnommés. En fait, cette notion de *ta'addî* n'est pas propre à la responsabilité contractuelle. En matière délictuelle, si le fait illicite commis s'accompagne d'une transgression flagrante de la loi ou d'une violation de la condition de sécurité, il sera réputé avoir été commis avec l'intention de nuire, et dès lors, la condition stricte de causalité *corpore corpori* pourra être écartée. (Voir art. 922 de la *Mejellé*, *in fine*).

Le contrat intervenu dans les cas de *qabḍ amâna* n'aura servi qu'à préciser et à étendre la notion de transgression. Celle-ci existera chaque fois qu'une clause expresse du contrat aura été violée. Mais, encore une fois, la violation du contrat ne constitue pas, dans ces cas, une faute contractuelle. Une obligation de conserver : il n'y avait pas. La violation de la clause stipulée dans le contrat met la partie contractante dans la situation d'un *non-dominus*. Il y aura eu un dépassement de droit, mais non l'inexécution d'une obligation issue du contrat.

En somme, le *qabḍ amâna* est une sorte de détention *ex fide bona*, qui met le détenteur dans la situation juridique commune à toute personne qui ne se trouve pas avoir commis, au préalable, un fait illicite quelconque et qui ne s'est pas, dès lors, mise dans un état délictueux. Pour le Professeur SCHACHT, *Introduction to Islamic Law*, p. 147, les personnes qui se trouvent dans cette situation sont considérées comme « *in a position of trust* ». Elles sont dès lors mises dans une « *privileged position* ». C'est pourquoi, selon lui, elles ne répondront de la perte de la chose détenue que « *through ta'addî* ».

Nous avons essayé de montrer que cette situation est celle de toute personne occasionnant un dommage à autrui, en lui détruisant son bien. Le droit musulman hanéfite considère d'une manière générale la responsabilité sous l'angle du fait délictuel. La notion de responsabilité contractuelle n'a fait irruption que dans un domaine très restreint : ce domaine est, d'ailleurs, celui où le concept de contrat a pu acquérir un caractère obligatoire certain — chaque fois qu'un échange de biens sous-tend le phénomène contractuel et lui confère l'irrévocabilité. Perçue sous cette forme, la réparation sera l'équivalent exact du dommage subi — abstraction faite de toute idée de faute.

Notre conclusion générale confirmera celle à laquelle avait abouti le Prof. SCHACHT, lorsqu'il a écrit : « *Liability arising from non-performance of a contract is reduced to liability arising from a tort — a trace of archaic legal reasoning.* » (*ibid.*, 147).

Chafik CHEHATA
(Le Caire-Paris)

REPRESENTATIONAL SUCCESSION IN CONTEMPORARY ISLAMIC LAW

In contemporary Islam the bond of *'aṣabiyya*, or the solidarity of the extended agnatic family of traditional Islamic society, has lost much of its force and become almost extinct in some urban areas. Instead, the focus of family ties has narrowed to centre upon the so-called nuclear family, or the more limited group made up of parents and their lineal issue. This change in social values has inevitably produced an impetus for reform in many spheres of the traditional family law and not least in the laws of inheritance, which, for Sunnī Islam at any rate, were firmly anchored upon the rights of the agnatic tribal group. The subject of this article is the one particular and fundamental rule of the traditional Sunnī law of inheritance, hallowed by the consensus of centuries, that the relative nearer in degree to the praepositus excludes the more remote.

As regards the lineal descendants of the praepositus the traditional rule of priority in inheritance by degree means that a son of the paraepositus excludes not only his own children but also his nephews and nieces, the children of other predeceased sons of the praepositus. Within the tribal agnatic family this rule did not occasion any real injustice, since the bond of *'aṣabiyya* welded all the sons and agnatic grandsons of the praepositus into one compact group, and the passing of the inheritance to the son of the deceased was consonant with his position as the new head of the family and the responsibilities he had for the family as a whole. But in the context of the

present day nuclear family the rule is no longer so readily supportable.

It is not primarily a question of the orphaned grandchildren of the deceased being in particular need of provision from his estate. They may be adequately provided for, either through the inheritance they have already received from their deceased parent, or through their other surviving parent and his or her relatives, or indeed through their own personal resources, since they are not necessarily helpless minors. Inheritance, from the point of view of the heir, is not a matter of need but of right, and from the point of view of the praepositus it is the fulfilment of a responsibility towards his surviving relatives simply because they are his relatives. In the compact tribal group the responsibilities of the deceased towards his lineal descendants were fulfilled by the passing of the inheritance *en bloc* to the first degree of his issue. But today the different lines of the deceased's issue through his several sons form separate families, to each of which the deceased owes an individual responsibility. Accordingly, it now appears that the responsibilities of the deceased are not properly fulfilled if the succession rights of one family line are to be totally extinguished because of the chance occurence of the predecease of its immediate link with the ancestor and are to pass to another family line where the immediate link with the ancestor happens still to survive.

The social problem of making suitable provision in succession law for the orphaned grandchildren of the praepositus was solved in two very different ways by Egypt in 1946 and Pakistan in 1961; and a comparative assessment of these respective legal remedies highlights the problems of principle and practice that are involved in the law reform movement in present day Islam.

The Egyptian Law of Testamentary Dispositions, 1946, adopted the rule of obligatory bequests. Under this rule the children of a predeceased son or daughter, who are excluded from any right of inheritance, must take by way of bequest the share their parent would have received by way of inheritance had he or she survived the praepositus, within the maximum limit of one third of the net estate. This obligatory bequest

has complete precedence over any other bequests the deceased may have made. Where there are two or more entitled grandchildren to share the bequest, the male will take twice the share of the female.

Pakistan has adopted a systematic and comprehensive scheme of representational inheritance by lineal descendants. Section 4 of the Muslim Family Laws Ordinance, 1961, enacts: "In the event of the death of any son or daughter of the *propositus* before the opening of succession, the children of such son or daughter, if any, living at the time the succession opens, shall *per stirpes* receive a share equivalent to the share which such son or daughter, as the case may be, would have received, if alive."

These different legal remedies were conditioned essentially by a different approach to the question of the juristic basis of reform of the traditional law. For Islamic jurisprudence it is axiomatic that social need or desireability *per se* is not an adequate justification for legal reform. To represent a legitimate expression of the Islamic religious law, reforming provisions must be shown to be in conformity with the accepted dictates of the divine will; in other words to rest upon a juristic basis which does not contradict the fundamental Islamic ideology of law as the expression of Allāh's command.

In Egypt in 1946 the doctrine of *taqlīd*, or adherence to the doctrines expounded by the traditional authorities, still commanded sufficient respect to preclude any direct interference with the settled rule of priority in inheritance that the nearer in degree excludes the more remote. Although the manifest purpose of reform was to give orphaned grandchildren a share in their grandparent's estate as representatives of their deceased parent, the only acceptable juristic basis upon which this could be effected lay in the principles of testamentary disposition.

The Qur'ān (Sura 8, v. 180) enjoins Muslims to make "bequests in favour of parents and close relatives". Although the great majority of jurists considered that this verse had been completely repealed by the later Qur'anic rules of inheritance, a small but respectable minority (including the father of Muslim jurisprudence himself, al-Shāfi'ī) held that the verse was repealed

only in respect of those close relatives who actually received a share of inheritance, and that it was still desireable at least for bequests to be made in favour of other close relatives. A few jurists, notably the Ẓāhirī Ibn Ḥazm, went further and insisted that the Qur'anic verse implied a definite legal obligation to make bequests in favour of close relatives who were not legal heirs, and that if the deceased had failed in his duty to make such a bequest the court should make it for him.

In relying upon this construction of the verse of bequests, the Egyptian reformers could formally claim that they were not contradicting the doctrine of *taqlīd*. But then an element of novel interpretation, or *ijtihād*, creeps in with the specification of orphaned grandchildren as the only "close relatives" entitled to such an obligatory bequest and with the determination of the quantum of their entitlement.

Pakistan, in 1961, was able to adopt a much more extreme approach towards the question of the juristic basis of reform. Since 1946 the doctrine of *taqlīd* had been openly challenged and progressively undermined, both by legislation in the Middle Eastern countries and by judicial decisions in Pakistan, by reforms which were based upon a fresh and independent interpretation of the original texts of divine revelation, the Qur'ān and the *sunna*. *Ijtihād* was now, therefore, an acceptable juristic basis for reform; and this meant, for the Pakistani reformers, not simply that the traditional interpretations had lost their binding authority, nor that a law must be based upon some positive text of the Qur'ān or *sunna*, but rather that a socially desireable rule might find its juristic justification in the fact that it was not contrary to any explicit ruling of the Qur'ān or *sunna*. Hence the direct modification of the traditional scheme of inheritance by the introduction of the rule of representational succession was acceptable simply because neither the Qur'ān nor the *sunna* expressly precludes such a rule.

Of course, the question of what is, or what is not, an acceptable juristic basis of reorm is entirely a matter for the Muslim religious conscience and as such totally outside the competence of the external non-Muslim observer. And because it is

primarily the accepted juristic basis for reform which determines the degree to which the substance of the traditional law is changed, it follows that the extent to which one system or the other is more or less disruptive of the traditional law is not, for present purposes, a relevant comparative consideration. The sole question here is that of the intrinsic legal merits of the reforms. How far do the rules of obligatory bequests and representational succession, respectively, provide an effective and an equitable remedy for the given social problem?

Clearly it was considered reasonable provision for orphaned grandchildren, both in Egypt and in Pakistan, that they should receive the notional share of their predeceased parent (subject to the upper limit of one third of the net estate in Egypt). Now this necessarily implies the intention to preserve the traditional superiority of males, as legal heirs, over females, in the broad sense that a male or his issue should receive twice the share of a female or her issue. This is consistently the result of the Pakistani law. In Egypt it is also the result, generally speaking, where the only surviving issue are grandchildren or where all the grandchildren are excluded from inheritance by the survival of a son. But where a daughter or daughters of the deceased survive, the position of the grandchildren is often anomalous, since daughters' children may find themselves in a more favourable position than sons' children even when in direct competition with them.

Where, for example, the praepositus is survived by a daughter, a son's daughter and a daughter's daughter, the son's daughter takes 1/6 as a Qur'anic heir and the daughter's daughter 1/3 as an obligatory legatee. In Pakistan the son's daughter takes 1/2 and the daughter's daughter 1/4.

Again, where the praepositus is survived by a husband, two daughters, a son's son and a daughter's son, the son's son will receive 7/108 of the whole estate as residuary heir and the daughter's son 24/108 as an obligatory legatee. In Pakistan the son's son takes 6/20 and the daughter's son 3/20.

These and other similar anomalies of the obligatory bequest system are all occasioned by the rule that an agnatic grandchild does not rank as an obligatory legatee if he or she is entitled

to receive anything as a legal heir. A possible solution, therefore, to achieve the same systematic results as the Pakistani law would be to regard *any* orphaned grandchild as potentially an obligatory legatee, to the extent that an agnatic grandchild who is a legal heir should be entitled to such a share of the estate as he or she would receive as an obligatory legatee if this would be greater.

This would mean that where the only surviving grandchildren are in fact legal heirs they will be entitled by way of bequest to such an additional amount as is necessary to make up their share of the estate to the notional entitlement of the predeceased parent, within the maximum of one third; and that where there are other grandchildren entitled as obligatory legatees, the collective entitlement of all the grandchildren, by way both of inheritance and bequest, will be redistributed among them on the basis of the notional entitlement therein of their respective predeceased parents and the rule of double share to the male.

Applied to the two examples just quoted, this principle would result, in the first case, in the son's daughter taking 1/3 and the daughter's daughter 1/6; and in the second case in the son's son taking twice as much as the daughter's son in their collective entitlement of 31/108.

This solution might offend the settled rule of traditional Sunnī law that a bequest in favour of a legal heir is *ultra vires*—a rule based on the ground that the balance between the claims of the different relatives established by the rules of inheritance ought not to be upset. But such an objection is no longer relevant in the case of Egypt at least, where the Law of 1946 abandonned the traditional rule and gave a testator freedom to make bequests to his legal heirs within the normal limit of the bequeathable third.

There remains, however, a further and more fundamental objection to the system of obligatory bequests—namely, that it may deprive a person completely of the right of discretionary transmission of his property at death by way of bequest. Testamentary dispositions may be intended by the deceased to fulfil a personal duty which he conceives to be of considerable

importance and which would not be fulfilled by the compulsory rules of inheritance. Under the Pakistani system the deceased's testamentary liberty in this respect remains unimpaired. But in Egypt the rule that the obligatory bequest takes complete precedence over any other that has been made may occasion manifest injustice.

Suppose, for example, that P dies possessed of a considerable fortune and survived by his Christian wife, his son, his granddaughter (the child of a predeceased son) and a nephew. The granddaughter is well provided for through the inheritance she received from her father and through her present marriage. The nephew is orphaned and physically disabled, unable to earn his own living, requiring continuing medical treatment and therefore in great need of financial help. P has made bequests, which collectively amount to one third of his estate, in favour of his wife (disqualified from inheritance on the ground of difference of religion), his nephew and the local hospital.

Under the Pakistani Law all the bequests will be effective and the son and grandson will succeed to the residual estate in equal shares. In Egypt, however, all the bequests will fail unless the son ratifies them. One third of the estate will go to the granddaughter as an obligatory bequest and the remainder as inheritance to the son.

Ideally, perhaps, any legal system should recognise and give effect to the two distinct criteria of succession by right and succession in case of need; and traditional Islamic law catered for the former by the compulsory rules of inheritance and for the latter by allowing the deceased testamentary liberty over one third of his estate. In Egypt no less than in Pakistan succession by orphaned grandchildren is in fact regarded as a matter of right and not of need. Juridically, therefore, the Pakistani Law is much sounder in principle because it regulates the position of the grandchildren in a systematic fashion and at the same time preserves the balance between the criteria of right and need by leaving the deceased's testamentary freedom intact.

The one question mark, however, that must hang over the Pakistani Law is whether the effect that the representational rule has upon the scheme of inheritance rights as a whole is in conformity with the notion of family ties and responsabilities to which present day Pakistani society subscribes. Perhaps the most obvious result of the Law is the remarkable improvement in the position of an agnatic grandchild, who will now always, whether male or female, take twice as much of the inheritance as the deceased's own daughter. Furthermore, the agnatic granddaughter will exclude from succession any brother or more remote male agnate whereas the deceased's own daughter will not. It is at least arguable that it is not in line with the present concept of ties within the nuclear family for such a premium to be placed upon the agnatic tie that the traditional rule of priority by degree is almost completely reversed and a daughter is in a much worse position than a granddaughter.

Perhaps the moral, both for the Egyptian and the Pakistani reformers, is that the question of the rights of orphaned grandchildren ought not to be treated, as it has in fact been treated, as an isolated issue. The problem ought ideally to be solved in the context of a broader and systematic review of the laws of succession as a whole, which would decide, *inter alia*, what balance there ought to be between discretionary and compulsory transmission of property at death, presciely what priority is to be given to the nuclear as opposed to the extended family, and whether any priority, not necessarily total, is to be given to a relative, male or female, who is nearer in degree to the deceased. An *ad hoc* approach to particular problems is perhaps inevitable at the present transitional stage of the law reform movement; but the future would seem to require a more comprehensive approach if the law is to be an equitable and effective instrument of social progress.

N. J. COULSON
(London)

CONDUITE D'UNE EXPLOITATION AGRICOLE D'APRÈS « L'AGRICULTURE NABATÉENNE »

L'auteur d'*al-Filâḥa an-nabaṭiyya* nous trace les portraits du propriétaire d'une exploitation agricole et de son intendant dans deux *bâb*s (1) pleins d'enseignements de caractère technique, sociologique et psychologique dont l'importance, pour la détermination de l'époque de l'écrit et de ses sources et dont l'intérêt propre et permanent méritent d'être soulignés.

Le premier *bâb* (2) traite de la conduite du maître d'une exploitation agricole vis-à vis de sa ferme et de ses ouvriers, ensuite du choix de ces derniers et de leur formation. Le second (3) traite du représentant du propriétaire, préposé à la gestion de l'exploitation, de ses obligations envers les agriculteurs qui travaillent sous sa surveillance, et des instructions qu'il reçoit de son maître.

(1) Cf. ms. Beyazit, 'Umûmî 19052, *fol.* 79r-85v. Nous utilisons pour cette contribution le texte établi par nous sur ce témoin de base (désigné par U), confronté à deux autres témoins : Fâtiḥ 3613 (= F) et Leyde, *cod. or.* 303a (= L). Pour l'âge et la valeur de ces mss., nous nous permettons de renvoyer le lecteur à l'introduction de l'édition critique complète que nous préparons d'*al-Filâḥa an-nabaṭiyya*.

(2) *Fol.* 79r-82v, *bâb* intitulé : *Bâb ḏikr iṣlâḥ aḍ-ḍiyâ' wa-mimmâ yuntafa' bihi min al-ǧurûs li-l-šaǧar fî l-awqât al-muṣliḥa li-ḏâlik wa-iṣlâḥ ǧamî' aḥwâl al-akara wa-ǧayr ḏâlik mimmâ huwa lâḥiq bihi wa-yuntafa' bi-'amalih.*

(3) *Fol.* 83r-85v, *bâb* intitulé : *Bâb muǧânis li-l-bâb al-laḏî qablah wa-huwa fî amr al-wukalâ'.*

Nous allons exposer en détail le contenu de ces deux chapitres en suivant l'ordre dans lequel les éléments se suivent, dans l'espoir de permettre, le cas échéant, le repérage des sources utilisées dans cette compilation (1).

I. Portrait d'un propriétaire terrien

Il nous est impossible d'exposer ici en détail tout ce que devra faire un propriétaire pour bien conduire son exploitation agricole *(ḍay'a)*. Aussi, serons-nous brefs autant que possible.

L'exploitation agricole tire un grand profit de la présence de son propriétaire, du soin attentif avec lequel il s'occupe des petites choses comme des grandes, de l'attention qu'il accorde aux travaux que doivent effectuer les agriculteurs, comme l'arrachage des mauvaises herbes à tel endroit, l'arrosage à tel autre, le fumage de ce qui a besoin d'être fumé, le taillage en temps voulu. En outre, il doit surveiller constamment les arbres ; si, par exemple, une branche se casse, il doit aussitôt la faire couper ; car une telle branche, si elle reste longtemps sur l'arbre, ne manque pas de lui être nuisible.

Ces choses, le propriétaire ne s'en rend réellement compte qu'en allant et venant fréquemment dans l'exploitation. Il voit alors tout ce dont elle a besoin. Il voit en même temps qui, parmi les agriculteurs, est appliqué au travail à lui confié et qui ne l'est pas. S'il constate que l'un d'entre eux fait bien son travail, il doit le récompenser et lui faire sentir qu'il a remarqué son application. Cette récompense devra être faite à l'époque prévue pour cela. Il devra lui dire alors : « Si j'ai retardé cette récompense jusqu'à ce moment, c'est pour être assuré que ce que je t'ai vu faire n'était pas une exception mais une bonne habitude chez toi ». Car, en entendant cela, il prendra la ferme résolution de faire encore mieux et plus, afin de gagner les

(1) Parmi les auteurs d'écrits géoponiques grecs et latins, Caton l'Ancien semble être le seul à avoir consacré deux chapitres (II et V), dans son *De Agri Cultura* (éd. Antonius Mazzarino, Leipzig 1962), aux portraits du propriétaire et de son métayer ; ces chapitres sont utilisées par Columelle dans le premier livre de son *De re rustica*.

éloges du maître en présence d'autres agriculteurs et d'obtenir une récompense.

Le propriétaire doit poser beaucoup de questions aux agriculteurs sur toutes choses, petites ou grandes, relatives aux arbres et aux cultures, afin qu'ils puissent se rendre bien compte de l'importance qu'il accorde aux plus petits détails comme aux grands. Il doit aussi s'adresser à eux avec un visage décontracté et ne jamais parler à l'un d'entre eux avec une figure contractée, comme s'il était courroucé, mais plutôt avec un visage souriant, comme s'il était content d'eux et heureux de les rencontrer.

Il doit, en outre, leur rappeler toujours les sanctions prises à l'encontre des agriculteurs par certains propriétaires d'exploitations agricoles éloignées de la sienne, afin d'entretenir la peur qu'ils ont de lui, de leur montrer le degré de sa tolérance envers eux et de les mettre en garde contre toute lenteur dans leur travail. De plus, il doit leur rappeler leur devoir de sincérité, suivant la loi religieuse *(šarî'a)*, envers celui qui leur verse un salaire, et l'importance de la récompense qu'ils recevront de leur dieu pour leur sincérité et leur application, exhortations du même genre que celles que mentionne Âdimä (1) dans son livre, et celles par lesquelles Duwânây (2), le grand seigneur, menace ceux qui ont l'audace de transgresser les ordres des rois, des chefs, des seigneurs, des généraux et tous ceux qui détiennent une autorité, énumérant les châtiments qui leur seront infligés, en particulier celui dont menace Âšîṯâ b. Âdam, à savoir la brûlure des âmes par un très grand froid, châtiment infligé à quiconque tue *(iġtâla)* ou vole *(iḫtâla)* ou néglige de s'acquitter d'un devoir envers son semblable.

Le propriétaire se fait représenter dans l'exploitation par un homme à qui il confie des livres contenant des explications claires sur ce qu'il faut et ce qu'il ne faut pas faire. L'intendant lit ces choses aux agriculteurs pour leur inculquer la pratique

(1) Généralement Adimä dans U, Admî dans L et Adam dans les autres. Ailleurs, il est dit être l'apôtre de la Lune et le père du genre humain (cf. un exemple dans notre étude intitulée *Un traité des eaux dans al-Filâḥa an-nabaṭiyya*, sous presse).

(2) Dw'n'ä ou Ḏw'n'ä. Il est appelé ailleurs « le seigneur de tous les hommes » (cf. *infra*).

religieuse *(tadayyun)* et les obligations imposées à eux par les lois religieuses *(šarâ'i')* révélées par les dieux qui les régissent et règnent sur eux, afin qu'ils se conduisent dans la vie en hommes pieux et craignants (les dieux). Il leur expliquera que ces exhortations qu'il leur lit, ont pour but de leur épargner les châtiments et de les conseiller pour bien accomplir leurs devoirs.

De même, le propriétaire, lorsqu'il se trouve dans l'exploitation, peut converser de ces choses, non pas avec les agriculteurs, ni avec ceux qui vivent sur l'exploitation, mais avec un étranger, en lui disant :

« Suivant Âdimä, celui qui trompe son employeur sera puni pour sa déloyauté de telle et telle façon ; celui qui fait telle chose, sera récompensé de telle manière. Si un tel fait telle chose, il sera frappé de tel châtiment. Tel homme, se trouvant dans telle situation, fit telle chose et a été puni de telle manière ». Il trouvera, dans les récits des gens du passé et du présent, beaucoup de faits susceptibles d'alimenter sa conversation avec cet homme. Les agriculteurs ou, du moins, certains d'entre eux entendent cette conversation ; la peur du châtiment s'empare d'eux ; ils éviteront alors la lenteur, la déloyauté, la négligence et il en résultera un surplus de soin et, en conséquence, une meilleure exploitation de la terre.

Il devra, en plus, leur répéter qu'il n'est pas dans la justice du dieu, ni dans sa sagesse, ni dans sa puissance de négliger ses adorateurs sur la terre, ne prêtant nulle attention à leurs affaires, petites ou grandes, comme il ne lui est pas possible de fermer les yeux sur leurs injustices réciproques. Car rien de leur comportement, si minime soit-il, ne lui échappe. Il a envoyé ses apôtres au milieu d'eux afin de redresser leur conduite, de les empêcher de faire du tort les uns aux autres, de leur promettre des récompenses pour leur docilité à ses ordres et leur abandon de ce qui s'y oppose, et ainsi de suite.

Parmi les faits qui démontrent sa sollicitude envers eux, il y a l'envoi des apôtres. Et bien que les idoles tiennent lieu, au milieu d'eux, de ces derniers, il ne s'est pas contenté de les soutenir par les idoles, mais il leur a envoyé des apôtres, choisis parmi eux, qui leur parlent un langage plus explicite et plus clair que celui des idoles. Ils leur parlent des idoles et leur

décrivent les mérites qu'ils ont à les adorer et la glorification, l'honneur, la satisfaction qui en reviennent aux dieux, et ainsi de suite.

Il doit aussi les encourager à cultiver la terre, en leur disant que les dieux fastes (1), avec le Soleil et la Lune, favorisent la mise en valeur de la terre, y incitent, l'ordonnent et accordent une grande récompense à celui qui la pratique, alors que les dieux néfastes (2) favorisent la ruine des cultures et l'abandon des terres et les annoncent. Il faut donc les stimuler au travail de la terre, afin de gagner la récompense du Soleil qui prolonge leur vie et écarte d'eux les maux, ici-bas et bien plus dans l'au-delà *(wa-fî l-munqalab)*, (où il leur assure) la perpétuité et la recréation des âmes, ainsi que le disaient à leurs contemporains les deux personnages vénérables, le seigneur Duwânây et Anûḥâ.

Le propriétaire doit louer, publiquement et en présence de tous les agriculteurs, celui d'entre eux qui se serait signalé par son dévouement au service de l'exploitation ; cela les incitera à l'imiter. Il faut savoir que les âges qui conviennent le mieux aux agriculteurs sont l'enfance (de 7 à 13 ans), l'adolescence (de 14 à 23) et la jeunesse (de 24 à ? ans) (3). Car, à ces âges-là, ils sont forts, énergiques, sans soucis et moins paresseux. En effet, les enfants et ceux un peu plus âgés servent bien les agriculteurs et apprennent d'eux, avec application, promptitude et patience, la réparation des canalisations, le taillage *(tazbîr)* et le redressage des branches, l'étayage de la vigne, des arbres et d'autres plantes, l'arrachage des mauvaises herbes, en creusant profondément pour extirper l'alfa (4). Personne n'a autant de patience, pour aller au bout de tels travaux, que les enfants et les adolescents ; car les hommes d'âge mûr et les vieux n'ont pas autant de vigueur que les enfants pour rester longtemps recroquevillés dans une canalisation *(taḷâmun)*, penchés sur un

(1) *Al-su'ûd*. Il s'agit de Jupiter et de Mercure (cf. notre étude citée ci-dessous)

(2) *Al-nuḥûs*. Il s'agit de Saturne et de Mars (cf. *ibid.*).

(3) *Ṣibyân*^{an} *wa-aḥdâṯ*^{an} *wa-šabâb*^{an}. Comp. les *Geoponica*, liv. II, c. 2 (attribué à Varron), où on trouve les mêmes considérations sur l'aptitude particulière des enfants aux travaux des champs.

(4) *Al-ḥalfâ'* = *stypa tenacissima*.

travail, patiemment attentifs à ce qui leur est demandé, par suite de leur insouciance et de l'assimilation au jeu des travaux qu'ils font. Quand un enfant fait mal une chose et que l'homme lui montre son erreur, il l'évite la fois suivante. S'il n'y avait chez les enfants de bien supérieure aux hommes que leur patience à arracher les mauvaises herbes (ce serait bien suffisant).

Entre temps, l'enfant apprend à connaître les conditions physiques de l'exploitation et les conséquences qui en découlent pour sa mise en culture et les variations climatiques qui s'en suivent ; car l'air change d'un endroit à l'autre dans l'exploitation (en fonction de la végétation).

En effet, l'air de l'endroit boisé avec de (grands) arbres nombreux et touffus diffère de celui de l'endroit où poussent des arbres moins hauts ; il en est de même de l'air de l'endroit découvert et sans culture et de celui de l'endroit couvert de culture basse, comme les légumes et les plantes qui ne sont encore ni grandes ni touffues. De même aussi, l'air de l'endroit où pousse le myrte musqué *(rayḥân)*, ne ressemble pas à celui de l'endroit où poussent la fève ou le lupin ou le radis ou le chou-rave ou le chou-fleur et les légumes semblables. Car ces derniers modifient en mal la nature de l'air qui souffle au-dessus d'eux. Sachez donc que les légumes, les plantes aromatiques et toutes les essences d'arbres modifient l'air ambiant d'une manière sensible, différente et à des degrés divers. Car l'air subit l'influence de ce avec quoi il entre en contact, quelle que soit la briéveté de celui-ci, et passe en un clin-d'œil d'un état à l'autre. Le nouvel état n'est pas simplement différent du précédent ; il lui est opposé. Car il peut avoir été sec et il devient soudain humide et vice versa, et cela en raison de la rapidité avec laquelle il se laisse imprégner par les quatre éléments.

Ainsi, l'enfant qui évolue dans l'exploitation et grandit avec les agriculteurs, finit par connaître tout ce qui concerne cette exploitation et devient un agriculteur très habile et bien instruit.

Il faut éviter de choisir le domaine sur lequel on compte établir une exploitation agricole, à proximité de fourrés ou d'endroits où il y a ruissellement d'eau ou des étangs où stagnent les eaux de pluie ou sur un terrain présentant de nombreuses dépressions. En outre, la région de la province de Babylone,

située du côté d'où souffle le vent du sud, comme Ṭîzanâbâḏ (1), Sûrâ (2) et l'arrière-pays *(barr)*, est insalubre et trop exposée aux épidémies. Sûrâ, en particulier, est constamment ravagée par les épidémies ; cependant, ses agriculteurs sont très habiles et très bien informés. La région de l'au-delà du fleuve, c'est-à-dire l'Euphrate, est encore plus exposée aux épidémies que celle située du côté de la terre ferme *(barr)* ; car le vent continental *(barrî)* y souffle fréquemment. Si le vent souffle du sud, il apporte moisissure et épidémies ; cependant, en traversant les régions désertiques, il devient salubre et inoffensif. Mais, quand il parvient au-dessus des marais du Sawâd (3) et pénètre dans les palmiers, les arbres, les plantes et les légumes, il est contaminé par leur contact. Ainsi contaminé, il contamine tout ce qui y touche. Les cultures, les palmeraies et les arbres, contaminés par ce vent, le contaminent eux aussi à leur tour. Cette contamination réciproque s'intensifie jusqu'à ce qu'il en résulte l'épidémie, surtout pour les personnes qui vivent à proximité de ces endroits infectés ; car ceux qui en sont éloignés, peuvent être moins exposés à l'épidémie que ceux qui baignent dans cette atmosphère. Telle contamination réciproque entre le vent et la végétation est comparable au vêtement que porte l'homme pour se réchauffer, lequel reçoit la chaleur de son corps et la lui redonne ; ainsi, chacun d'eux reçoit la chaleur de l'autre.

La région est de cette province (de Babylone), comme celle située entre al-Ubulla (4) et Ḥulwân (5), est plus saine que la région sud et mieux à l'abri des épidémies. Bien des cultures y prospèrent plus rapidement qu'ailleurs ; car c'est une région plus salubre que celle de Sûrâ, Ṭîzanâbâḏ, Brûšâwayâ (6) et

(1) Cf. Yâqût, *Mu'ǧam al-buldân*, éd. Wüstenfeld, Leipzig 1866-73, III, 569 sq. : entre al-Kûfa et al-Qâdisiyya ; ville du vin et des divertissements au temps d'Abû Nuwâs. Les mss. ont : Ṭîrâbâd (U), Ṭbrn b'bâdâ, Ṭiranâbâd (FL).

(2) Cf. Yâqût, III, 149 : ville des Araméens : *as-Suryâniyyûn*, proche d'al-Waqf et d'al-Ḥilla al-Mazîdiyya.

(3) Nom désignant la région s'étendant entre Kûfa et Baṣra (cf. sens et délimitation *ap.* Yâqût, III, 184 sqq.).

(4) Yâqût, I, 96 : sur la rive du bras du Tigre qui passe par Baṣra.

(5) Yâqût, I, 317 : fin du Sawâd du côté de Baǧdâd.

(6) Brušâwayâ (U), Brûsâwayâ (FL), nom inconnu chez Yâqût.

ainsi de suite jusqu'aux villages de l'Euphrate (1) et jusqu'à Baqqa et al-Qirâyât (2) ; son air est plus fortifiant *(aġḍä)* et bien meilleur ; les corps de ses habitants sont plus sains.

La région nord est la plus salubre, la plus fortifiante, la plus saine et la mieux adaptée pour l'agriculture. Elle est située à l'est du pays s'étendant entre Bâğarmâ (3) et 'Ukbarâ (4), ou à l'ouest de ce même pays en partant de Tikrît (5). De même, la région s'étendant entre l'Euphrate et l'ouest de Tikrît, particulièrement les environs de cette ville et ceux de l'Euphrate du côté de Bârimmâ (6) et al-Ḥiṣn, est encore plus saine que la région sud ; son air ne s'altère presque pas et il est loin de porter les germes de l'épidémie. Les habitants de cette région ont les corps plus sains et les cœurs plus doux ; les exploitations agricoles y ont une prospérité moyenne. Enfin, la région de Bâğarmâ, d'est en ouest et jusqu'à l'Euphrate, est la plus fertile en arbres et cultures ; les corps de ses habitants sont les plus aptes aux travaux des champs, les plus sains et les plus éloignés de la maladie.

Il nous faut parler en détail et avec précision des régions dont le climat convient le mieux pour la santé du corps. Ce que nous venons d'en dire, par rapport aux quatre points cardinaux, est de caractère général ; il convient maintenant de revenir aux caractéristiques particulières. Après cela, nous parlerons, en détail et d'après l'expérience, de l'état des vents et du climat. Enfin, nous ferons suivre cela par des considérations détaillées relatives à la nature du sol du point de vue agricole.

(1) *Qurä l-Furât*. Cf. Yâqût, III, 860 sq., où sont énumérés les villages de basse Mésopotamie, arrosés par l'Euphrate.

(2) *Wa-Baqqa wa-l-Qirâbât* (F), *wa-baqiyyat al-qirâyât* (L), om U. Baqqa est une localité proche de Ḥîra (Yâqût, I, 702). Sur Qirâbât, cf. Yâqût, V, 26 ; celui-ci ne connaît pas al-Qirâyât, mais mentionne plusieurs localités portant le nom d'al-Qirayyât, dont trois auxquelles ce même nom est donné, à savoir Dûma, Sukâka et al-Qâra (IV, 76). Pour les autres localités, cf. index, s. v.

(3) Yâqût, I, 454 : près de Raqqa dans la Ğazîra.

(4) Yâqût, III, 705 : sur Duğayl, un bras du Tigre, à dix parasanges de Baġdâd. Selon Ḥamza al-Iṣfahânî, c'est le nom syriaque équivalant l'arabe Buzurğ Šâbûr, du persan Wazrak Šâpûr.

(5) Yâqût, I, 861.

(6) Cf. Yâqût, I, 464 : village à l'est du Tigre de Mossoul ; nom donné également à *ğabal* Ḥumrîn, montagne entre Tikrît et al-Mawṣil.

En ce qui concerne les sites sur lesquels devraient être bâties les demeures des agriculteurs pour qu'ils aient une bonne santé, il faut les choisir sur des terrains élevés, les plus élevés de la région (1). Si les terres ne comportent pas de collines, que l'on suive l'exemple des gens de 'Aqarqûfâ (2), lesquels, ne disposant pas de hauteurs sur leurs terres, en érigèrent d'artificielles au-dessus desquelles ils bâtirent leurs maisons. Ils unirent ainsi deux choses : la première est la salubrité de l'air des hauteurs par rapport à celui des dépressions, la seconde est la possibilité de veiller d'en haut sur leurs exploitations agricoles et d'être informés, aussitôt que possible et avant qu'il ne soit trop tard, des accidents susceptibles de nuire aux palmiers, aux arbres et aux cultures. Nous reviendrons plus tard sur tous ces accidents.

Notons que les hauteurs ont un climat plus sain et conviennent bien mieux aux corps animaux, lesquels sont plus sensibles aux influences de l'air que les corps végétaux, et aux corps humains, lesquels sont encore plus délicats et plus influençables que les autres corps animaux. Les ouvertures des maisons doivent être nombreuses et toutes du côté est, afin qu'elles accueillent le vent d'est qui est l'air le plus salubre pour le corps animal, et afin que le soleil (levant) disperse et raffine les vapeurs lourdes qui montent des eaux qui stagnent nécessairement dans les fermes. Ainsi, quand les portes et les fenêtres donnent vers l'est, le soleil y pénètre, dissipe les vapeurs épaisses et assèche tout ce qui est susceptible de moisir dans une maison, comme les nattes en feuilles de palmier *(ḥuṣr)* et en roseaux *(bawârî)* et les objets semblables utilisés dans les maisons.

D'autre part, les habitations ne doivent pas être trop rapprochées les unes des autres ni contiguës. Si la place le permet, il faudra éviter qu'elles aient des murs communs. Les toits doivent être aussi élevés que possible ; leur hauteur est en

(1) Comp. les *Geoponica*, liv. II, c. 3 (attribué à Didyme), où on trouve les mêmes considérations ; comp. aussi Varron, *Rerum rusticarum liber* I, 12.

(2) C'est l'antique Kûr-Kurigalzu. Cf. Yâqût, III, 697 : grand *tell* de terre qui était une puissante forteresse à 4 parasanges de Baġdâd. C'était le mausolée des rois des Nabatéens avant les Sassanides.

rapport avec le degré de dureté ou de mollesse du sol ; car on ne peut hausser les toits qu'en rehaussant les murs. Mais ces derniers pèsent plus ou moins lourdement sur les fondations suivant leur hauteur ; ce qui nécessite l'approfondissement de celles-ci. Mais il n'est pas toujours possible de rehausser les murs ; que l'on s'adapte aux circonstances.

Les Syriens *(ahl aš-Šâm)* disposent, dans leurs exploitations, de montagnes sur lesquelles ils plantent des arbres et font parfois des cultures. Il en est de même pour les habitants de la Mésopotamie *(ahl al-Ǧazîra)*. Cela remplace pour eux les collines et est encore meilleur. Il arrive que l'on remblaie de vastes marais par des pierres, puis on rehausse par la terre. Il en résulte des hauteurs semblables aux montagnes. C'est ainsi que font les habitants de 'Aqarqûfâ avec les collines qu'ils surélèvent. Et comme les pierres sont très rares et recherchées dans cette province, on fait cuire au soleil des briques qui viennent se substituer aux pierres dans l'élevation des collines.

Il arrive que les gens de 'Aqarqûfâ plantent, sur certaines de leurs collines et autour de leurs demeures, des arbres semblables aux arbres forestiers et même les arbres forestiers eux-mêmes, tels le chalef *(ḫilâf)*, le tamaris *(aṯl* et *ṭarfâ')*, le cyprès, le pin, le peuplier, le saule de Babylone *(ġarb)*, le platane et les essences semblables (1). Pour les multiplier, on en prend des branches et des racines qu'on transplante jusqu'à ce qu'elles grandissent ; on peut aussi créer des marais (artificiels) pour en faire les bases de collines (à élever). S'ils choisissent ces arbres, c'est parce qu'ils croient qu'ils ont besoin pour pousser d'endroits secs ; aussi les plantent-ils sur les collines qui ressemblent aux montagnes et aux déserts par la sécheresse et l'absence d'humidité. Ces arbres poussent sur leurs collines sans soin particulier *(iflâḥ)*, à l'exception du pin qui a besoin d'une terre sabloneuse grâce à laquelle il devient vigoureux et monte bien. Ils transportent pour cela beaucoup de sable par lequel ils comblent les emplacements où ils désirent planter des pins ; ceux-ci

(1) Comp. les *Geoponica*, liv. II, c. 8 (attribué à Apulée), où il est question des arbres forestiers qui poussent dans les terrains humides et ceux qui poussent dans les terrains secs.

y réussissent bien. Quant au chalef, au saule et au tamaris, ils poussent bien dans les terrains humides jusqu'à devenir hauts et épais ; après cela, ils se passent de l'humidité et s'accommodent bien de la sécheresse.

Les habitants de la Syrie et de la Mésopotamie ont un besoin impérieux d'une chose qui n'est pas nécessaire pour notre province : c'est la mise en réserve des eaux de pluie, chose qui ne s'avère pas nécessaire, dans la province de Babylone, qu'à certains endroits élevés, comme 'Aqarqûfâ dont il a été question précédemment, Ḫusrawâyâ al-Qadîma (1) et Mâlûqā (2), où les maisons sont bâties sur des collines artificielles et où il est nécessaire de collecter les eaux de pluie. Cela est nécessaire partout où les maisons sont bâties sur les collines. Ces maisons, nous l'avons vu, sont ouvertes vers l'est ; le soleil levant y raffine l'air et y assèche l'humidité. Cela est bon pour tous les mois de l'année, à l'exception de trois d'entre eux qui sont soit juin, juillet et août, soit juillet, août et septembre, qui sont les mois chauds de l'été. Le lever du soleil sur les portes et les fenêtres et la pénétration de ses rayons dans les maisons nuisent en été à celles-ci et encore plus aux hommes. C'est pourquoi ils ont besoin d'emmagasiner les eaux de pluie. En effet, en se levant tous les jours sur les collines, le soleil les chauffe et les dessèche beaucoup ; mais les eaux de pluie accumulées dégagent en été des vapeurs fraîches, fines et très humides, en raison de la nature de l'eau ; car tant que l'eau est pure, tant que les vapeurs que dégagent d'elle la chaleur estivale, sont denses. La densité de ces vapeurs parvient à éteindre la chaleur solaire et leur humidité oppose une résistance efficace à la sécheresse excessive et à la canicule (3). Ainsi s'éloignent des habitants de ces maisons les méfaits de la chaleur et de la sécheresse causées par le soleil. S'il y avait, au sommet des collines, des sources, on pourrait se passer des eaux de pluie ; mais, comme

(1) Comp. Ḫusrâwiyat *ap.* Yâqût, II, 441.

(2) Inconnu chez Yâqût.

(3) Comp. les *Geoponica*, liv. II, c. 7 (attribué à Diophanes), où l'on trouve quelques éléments des idées exposées dans ce paragraphe.

il n'en existe pas, il faut, ainsi que nous l'avons dit, collecter les eaux de pluie.

Il nous faut dire ici comment se fait cette collecte ; car beaucoup de gens la font mal. En effet, ils recueillent les eaux provenant des enclos des ovins et des bovins. Or ce sont des endroits sales ; l'eau y lave les urines et les fientes dont elle contracte la nocivité ; si on la conserve, elle se corrompra et ses vapeurs diffuseront cette corruption. Au lieu d'apporter l'amélioration escomptée, elle aura ainsi apporté la corruption. Ce qu'il faut faire, c'est nettoyer les toits des maisons, le deuxième jour d'octobre ou peu de jours après, en les balayant bien et en les vidant de toutes choses. Puis on pose des tuyaux en bois qui conduisent les eaux de pluie jusqu'aux citernes aménagées pour les accueillir ; elles y restent claires, pures et propres.

Les gens ne doivent pas déménager d'un lieu dans un autre ; car cela est la plupart du temps nuisible et rarement utile. En effet, le changement d'air et d'eau peut nuire à beaucoup de gens et particulièrement à beaucoup d'arbres transplantés d'un endroit dans un autre (1). Certains hommes et certains animaux s'accommodent bien du changement d'air et d'eau, mais ils sont très peu nombreux. Quant aux arbres, au palmier et à la vigne, le changement d'air et d'eau ne convient à aucun d'entre eux. C'est pourquoi il ne faut transplanter, loin de l'endroit où ils poussent, ni un palmier, ni une vigne, ni un arbre. Mais les transplanter d'un côté de l'exploitation à un autre et d'un terrain apprêté à la culture à un autre (2) qui lui ressemble, cela n'est point nuisible.

II. Portrait de l'intendant d'une exploitation agricole

L'homme préposé à la direction d'une exploitation agricole ne doit être ni avide, ni morose, ni brusque, ni coléreux. Il doit

(1) Comp. *ibid.*, liv. II, c. 48 (attribué à Didyme), où il est déconseillé de transférer hommes et plantes d'un endroit salubre dans un endroit insalubre.

(2) *Qarâḥ ;* F et L ont *barâḥ*, « plaine, désert ».

avoir une conduite *(samt)* et une humilité (1) imitables par les agriculteurs qui conformeront leur conduite à la sienne en voyant ses belles manières d'agir et qui le respecteront pour sa vie exemplaire. Le respect suscite la crainte et la précaution contre toute négligence. Une telle attitude contribue par sa permanence à la prospérité de l'exploitation. Il doit être aussi généreux envers ses administrés en leur donnant ce qui ne fait pas baisser les ressources du propriétaire et ne cause pas de tort à l'exploitation. En outre, il doit être de bon caractère, de bon rapport, s'abstenant de toute vilenie, capable de respecter la femme et l'honneur d'autrui, ayant des sentiments purs et grands, équitable dans ses rapports, satisfait, assurant leurs besoins à tous les agriculteurs, petits et grands, ôtant leurs maux, prenant soin d'eux en tout temps, fermant les yeux quelquefois sur ce qu'ils font, quand cela ne fait du mal à personne et n'arrête pas le travail. Il doit s'habituer à se coucher le dernier et à se lever le premier, éviter de se laisser convaincre de mensonge et de faux témoignage, de laisser voir qu'il est bavard sur des choses qui ne le regardent pas, de jurer beaucoup ; il ne doit en aucun cas jurer le dieu des dieux, ni en vrai ni en faux, ni jurer souvent le dieu ; tous ses serments devront plutôt se faire par des idoles. Il dira, par exemple pour jurer : « Par l'intimité de Jupiter ! », « Par la proximité de la Lune ! » (2). Quand il fait un serment, il ne doit point être parjure, mais il doit être fidèle à ses engagements.

Il doit montrer aux agriculteurs qu'il est attaché aux traditions religieuses, n'en négligeant ni peu ni prou, les exhorter beaucoup, tout en leur démontrant l'importance qu'il y attache, à prendre soin, d'une manière particulière, des arbres, du blé et de l'orge que le propriétaire aura consacrés par vœu, lors de la plantation et des semailles, aux divinités de toutes les exploitations agricoles

(1) La phrase est la suivante : *Wa-an yakûn ḏâ samt... talašabbah bihi l-falâḥûn wa-yaqtadûn bihi.* Les trois points remplacent la variante : *wa-iḫbât li-an* (L), *wa-ḥâl lâ* (F), *wa-iṣâr lâ* (U). Nous optons pour la var. de L qui nous semble fournir le meilleur sens en dépit de sa forme fautive.

(2) *Wa-ḥaqq qurbân al-Muštarî, wa-ḥaqq qurbä l-qamar.* Le sens de *qurbân* est choisi en harmonie avec celui de *qurbä.*

et comme contribution pieuse pour (assurer) la subsistance *(qiwâm)* des dieux ou des idoles. Il doit, par l'exemple, leur prouver que ces cultures consacrées aux dieux occupent pour lui la première place et plus particulièrement l'arbre consacré à la Lune, envers lequel il ne doit tolérer aucune négligence. S'il constate qu'un agriculteur a manqué de se prosterner devant cet arbre, il le frappera, l'en blâmera durement *(zabarahu)* et publiquement, le menacera, s'il récidive, de bannissement dans le désert, comme la coutume s'en est établie.

Il doit réunir les agriculteurs, les jours de fêtes, et leur parler des mérites qu'ils acquerront en pratiquant les lois religieuses édictées par Šîṯâ b. Âdam, lois qui sont très minutieuses. Il doit également leur commander le repos pendant les fêtes et ne pas les y faire travailler, en leur enseignant qu'il n'est pas licite de faire autrement, de manière à ce que, quand il les incite au travail, les jours ouvrables, ils s'y adonnent avec énergie, convaincus que cela est un devoir ou un ordre. Lorsqu'ils ont à accomplir une tâche très pénible, il doit, quand ils la commencent, les plaindre et s'en excuser, en les assurant que si cela n'était pas indispensable, il ne leur aurait pas demandé de le faire.

Il ne doit rien prendre à l'exploitation sans l'autorisation du propriétaire et avant d'avoir fait en sorte que cette autorisation soit connue des agriculteurs. Il doit aussi exhorter ces derniers à célébrer les deux fêtes du Soleil, la fête mensuelle et la fête annuelle, et y donner l'exemple par la prière, la longue veille et les pratiques par lesquelles se signalent les ascètes *(al-mutaqaššifûn)* qui fréquentent les temples particulièrement au cours de ces deux fêtes, puis disparaissent sans laisser de trace.

L'intendant ne doit travailler que dans l'exploitation où il est employé ; qu'il ne cède pas à la tentation de prendre en charge une autre exploitation, afin d'augmenter ses ressources. Les agriculteurs doivent pouvoir voir en lui l'exemple de l'obéissance parfaite au propriétaire et de l'assiduité en tout ce qui contribue à la prospérité de l'exploitation. Pour tout ce qui est à faire, il doit se conformer aux ordres du propriétaire et répondre, par son assiduité, à ses désirs.

En cas de maladie de l'un des agriculteurs (1), il doit, à tout moment, faire venir un médecin pour l'examiner et le soigner. Lorsque l'un d'entre eux souffre d'un mal qu'aurait eu un autre avant lui, on devrait lui appliquer le même traitement qu'aurait subi celui-ci, cela au cas où la présence d'un médecin n'aurait pas été possible. Car les gens d'un même village et d'une même ville, de par le fait qu'ils demeurent les uns à côté des autres, qu'ils ont la même nourriture et la même boisson et qu'ils respirent le même air, peuvent guérir de leurs maladies par un même traitement ; tel remède qui revigore l'un d'entre eux (peut) les guérir tous. Il faudra même prévenir les maladies en leur prescrivant des traitements et des remèdes, de la manière suivante :

Les agriculteurs travaillent la plupart du temps au soleil ; celui-ci fait du tort à leur corps en le brûlant ; ils peuvent en devenir malade. C'est pourquoi il faut, durant l'été, les faire suivre le régime suivant : chacun d'eux devra prendre sa nourriture habituelle en plusieurs repas et ne pas la manger en une seule fois ; même si son appétit demeure insatisfait, il doit savoir s'arrêter. La quantité de nourriture (quotidienne) devra être mangée en trois, quatre fois, très lentement et en petites bouchées. Ainsi, son estomac digère rapidement et fait passer en peu de temps la nourriture ; ce qui empêche l'accumulation dans son corps de déchets et d'humeurs qui engendrent les

(1) Presque tous les éléments des paragraphes qui suivent (pp. 123-138), concernant la santé des agriculteurs et la diététique qui leur est conseillée, se trouvent dans les *Geoponica*, liv. II, c. 47, intitulé : περὶ τῶν γεωργῶν, attribué à Florentinus. La littéralité de la ressemblance des deux textes, pour l'essentiel, ne laisse pas de frapper. S'agit-il d'une source de l'Agriculture nabatéenne ou bien d'une utilisation, par l'un et l'autre auteur, d'une même source? Il ne nous est pas encore possible de répondre à cette question. Notons cependant que ce que nous savons des γεωργικά de Florentinus, d'après les extraits des *Geoponica*, présente des similitudes étonnantes avec l'Agriculture nabatéenne, en particulier par la grande place qui y est accordée aux vertus médicinales des plantes. Sur cet auteur qui vécut sous Alexandre Sévère (222-235) et qui fut contemporain de Julius Africanus, auteur lui aussi d'un traité géoponique, cf. E. Oder, *Beiträge zur Geschichte der Landwirtschaft bei den Griechen*, in *Rheinische Museum für Philologie*, N. F. 45, 1890, 83-87 ; A. Gemoll, *Untersuchungen über die Quellen, den Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica*, in *Berliner Studien für classische Philologie u. Archeologie*, 1/1884, pp. 149-171.

maladies. Enfin, il ne doit manger que sur une faim bien grande et après digestion du repas précédent.

D'autre part, les agriculteurs doivent boire aux repas l'infusion suivante : on prend de la rue et de la mauve qu'on fait bouillir jusqu'à ce qu'elles expriment leur essence ; on filtre et on laisse refroidir, puis on y ajoute un peu de vin *(šarâb)* léger et on boit aux repas, quand on a soif, soit au cours du repas, soit à la fin. Si on n'est pas en mesure de faire bouillir ces plantes, que l'on mélange, pour les agriculteurs, le lait à l'eau, que l'on y ajoute du bon vin et qu'on le leur fasse boire. S'ils boivent de ce mélange, le matin en se levant, chacun environ un demi litre *(raṭl)*, cela assainit leurs corps. Le mieux c'est de le faire au printemps et à l'automne et de l'arrêter en hiver. Quand le froid arrive, qu'ils boivent aux repas de l'absinthe additionnée de vin. Ces trois boissons peuvent bien être bues avant, pendant et après le repas. S'ils n'arrivent pas à boire l'absinthe, qu'ils procèdent comme suit : ils font bien bouillir l'absinthe, filtrent l'infusion et en boivent avec du vin. On peut remplacer l'absinthe par la scille, mais celle-ci ne convient qu'au tempérament froid. En toute saison et particulièrement en hiver, ils doivent terminer leurs repas en mangeant des morceaux de pain trempés dans du vinaigre de scille ; cela leur facilite la digestion.

Les agriculteurs et autres ouvriers qui peinent beaucoup, doivent boire du vin pressé de vignes poussant à proximité de l'eau, de manière à être toujours arrosées, afin que l'humidité y soit grande et que l'élément froid et humide domine dans leur vin. Cela convient bien aux corps de tels hommes. Un aliment convient bien aux corps des agriculteurs de cette province, c'est le pain fait d'orge décortiquée, cuit au four (1). Le meilleur est le pain mince ; ils peuvent le faire sécher au soleil et le conserver ; lorsqu'ils désirent en manger, ils l'aspergent d'eau salée et le mangent ; il est bon pour leur santé. Il faut qu'ils

(1) *Tannûr* (gr. κλίβανος) = l'accadien *tinnûru* (cf. *Dictionnaire archéologique des techniques*, Paris, éd. de l'Accueil, 1964, II, 775 sq.), foyer circulaire ou rectangulaire. Les côtés revêtus de briques cuites reçoivent, une fois chauffés, la pâte étendue comme des feuilles à forme circulaire et collée contre la paroi à l'aide d'un coussin rond (encore en usage au Liban).

évitent la galette (1), ainsi que le pain oblong (2). Car ils sont lents à digérer.

Si l'eau du village agricole est lourde ou mauvaise, il faudra la faire cuire pour lui enlever sa nocivité. On la fera bouillir jusqu'à ce qu'elle diminue du dizième et on laisse refroidir. Ainsi, elle ne fera point de mal. Même l'eau de mer, bouillie de cette manière, devient douce et agréable et perd sa nocivité.

Si, dans les villages et les fermes, les agriculteurs sont gênés par des reptiles *(hawâm)*, comme les vipères, les scorpions, les araignées et autres bêtes venimeuses qui abondent dans certaines années et nuisent à tout le monde, particulièrement aux agriculteurs, il leur faut alors quelque chose pour en enrayer le mal. Le remède le plus courant est le vin pressé de la vigne appelée « vigne du thériaque » (3), dont les raisins sont entre le noir et le rouge et les grains petits et nombreux sur la grappe. On devra presser ce raisin et en tirer du vin et du vinaigre ; on en brûle les sarments et les feuilles et on en conserve les cendres ; quand un agriculteur ou une autre personne sont piqués par un serpent ou une vipère ou un scorpion, on lui en fait boire sa ration habituelle de vin et on applique, à l'emplacement de la piqûre, une pommade faite de ces cendres pétries avec de l'huile. S'il désire manger après cela, il prendra du pain trempé dans le vinaigre, fait particulièrement de cette vigne, et des raisins secs également issus d'elle. Cela enlève au poison sa novicité mortelle.

Sachez que les sarments et les feuilles de toutes espèces de vigne, réduites en cendres et ainsi utilisées, contiennent un antidote contre tous les poisons. Appliquées sur la morsure du chien enragé, leurs cendres en guérissent. Mélangées aux cendres

(1) *Ḫubz al-furn = panis furnaceus*. Le *furn* (gr. ἰπνός, lat. *furnus*, gr. byz. φόρνος) est le four de boulanger gréco-romain. C'est une sorte de chambre ronde ou ovale, voûtée dans sa partie supérieure et dont la sole, faite de briques cuites, reçoit la pâte à cuire (cf. *op. cit.*, 780 sq.).

(2) *Al-ḫubz al-laḍī kulluh ḥurûf*. Je pense aux galettes oblongues, appelées *qurûn* (sg. *qarn*), faites encore de nos jours à la montagne libanaise. Cette variété de pain n'est pas mentionnée dans le chapitre des *Geoponica*, cité ci-dessus.

(3) *Karmat ad-diryâq* = Θηριακὴν ἄμπελον, *vitem Theriacam* (*Geoponica*, liv. IV, c. 8, attribué à Florentinus).

de la vigne du thériaque, elles sont plus efficaces. Cette vigne du thériaque, mentionnée ici, est issue de la greffe de certaines espèces de vigne entre elles. Nous en reparlerons dans le chapitre relatif aux greffes de la vigne.

Il faut qu'il y ait, dans les exploitations agricoles, des forgerons, des potiers *(fâḫirâniyyûn)*, des menuisiers pour fabriquer aux agriculteurs les instruments et ustensiles dont ils ont besoin. Car le déplacement des agriculteurs pour aller faire réparer ou acheter en ville les instruments dont ils ont besoin, est dommageable pour l'exploitation, puisqu'ils cessent le travail et abandonnent les soins qui lui sont nécessaires. Parfois même ils sont obligés de passer la nuit en ville pour pouvoir aller tôt faire leurs achats. Cela engendre chez eux la paresse et l'indolence ; ils aiment alors l'oisiveté, et le travail leur devient pénible. La présence, dans l'exploitation, de ces artisans qui fabriquent aux agriculteurs ce qu'ils désirent et se tiennent toujours à leur disposition, leur épargnera tout cela (1).

Le propriétaire de l'exploitation agricole doit consigner par écrit, dans un cahier, à l'intention de son intendant, tout ce que celui-ci doit faire chaque jour de l'année, suivant la succession des saisons, c'est-à-dire pour trois-cent-soixante-cinq jours, de manière à ce qu'il n'oublie rien, que rien ne souffre du retard causé par son oubli et que l'ordre des travaux n'en soit pas perturbé. En regardant régulièrement et par nécessité son cahier, l'intendant apprend la succession normale des travaux. Ainsi, par son étude et son expérience, il parviendra à se passer de ce mémorandum (2).

Quand l'intendant a besoin de faire appel à des artisans pour creuser des canaux ou pour fabriquer des roues (3) ou... (4)

(1) L'essentiel de ce paragraphe se trouve dans les *Geoponica*, liv. II, c. 49 (attribué à Varron).

(2) Au calendrier des travaux agricoles, l'auteur d'*al-Filâḥa an-nabaṭiyya* consacre un long chapitre qu'il conviendra de comparer aux *Geoponica*, liv. III, dont les 15 chapitres (pris à Varron et à Quintilius) y sont consacrés.

(3) Dawâlîb peut indiquer de simples roues ou de roues à irrigation.

(4) Suit ici un terme que nous n'avons pas réussi à lire : ساريغوص (U), ينارهوص (F), بنارهوص (L et Alger).

ou pour exécuter d'autres travaux nécessaires, il faut qu'il reste à côté de ces artisans pour contrôler leur travail. Si ces artisans sont nombreux, qu'il les divise par groupes de dix, sinon de six ou bien de quatre. Il ne doit pas les laisser travailler isolément ; car ceux qui travaillent ensemble, si leur nombre est pair, leurs travaux seront de qualité égale. En effet, s'ils travaillent isolément, le lent d'entre eux sera obligé de suivre le rythme de l'alerte ; alors son travail sera de moindre qualité ; tandis que si leurs mouvements d'élever, de baisser, de soulever, de déposer se font en harmonie, le produit de leur travail sera uniforme.

Le propriétaire devra fixer par écrit, dans le cahier qu'il donnera à son intendant, tous les travaux à faire suivant le changement des saisons et le cycle des temps. Alors l'intendant, une fois qu'il aura bien appris ces choses et qu'il les aura mises en application avec exactitude et assurance, en instruira les agriculteurs et les habitants du village. Ceux-ci s'y conformeront, et eux-mêmes et l'exploitation en tireront le plus grand profit.

Rappelons ici les débuts des saisons, qui commandent l'échelonnement des travaux qui s'imposent : Le printemps commence le 10 février, au moment où le soleil se trouve dans le signe des Poissons, et finit le 22 mai, au moment où le soleil se trouve dans le signe des Gémeaux ; l'été commence le 23 mai et s'achève le 22 août (1) ; l'automne commence le 12 octobre et se termine le 1er décembre ; l'hiver débute à cette même date et s'achève au 10e jour de février.

Ce calendrier *(tartîb)* est celui des habitants des régions de Ğûḫâ (2) et d'al-Maṣabb. Quant aux habitants de Babylone, ils font commencer le printemps le 21 mars et finir le 11 juin, date à laquelle débute l'été qui se termine le 21 septembre. L'automne qui commence à cette date, s'achève le 21 décembre ; alors commence l'hiver qui s'achève le 21 mars.

(1) L'auteur y insiste en ajoutant : *fa-ḏalika huwa âḫir aṣ-ṣayf*. Il manque la période allant du 23 août au 11 octobre.

(2) Cf. Yâqût, II, 143 : nom d'un cours d'eau qui arrose une vaste contrée dans le Sawâd, qui était très riche avant le détournement des eaux du Tigre ; elle fut décimée par la peste sous Šîrawayh (m. 509). Les mss. ont : Hûhä (U), Hûḫä (F), Hûḫî (L).

Ce calendrier est celui des propriétaires d'exploitations agricoles dans la province de Babylone. Les astronomes, les astrologues et les magiciens font débuter le printemps au moment où le soleil entre dans le signe du Bélier et finir au moment où le soleil quitte le signe des Gémeaux ; alors l'été commence par l'entrée du soleil dans le signe du Cancer et finit par sa sortie du signe de la Vierge ; l'automne commence par l'entrée du soleil dans le signe de la Balance et se termine par sa sortie du signe du Sagittaire ; l'hiver commence par l'entrée du soleil dans le signe du Capricorne et s'achève quand il arrive à la fin du signe des Poissons.

Le calendrier des gens de Ǧûḫâ, d'al-Maṣabb, d'al-Ubulla et de 'Abdasî (1) convient mieux pour les plantations et les débuts des semailles. Par conséquent, il est plus approprié aux exploitations agricoles. Les noms des saisons sont communs à tous, mais chacun a son printemps, son été, son automne et son hiver ; cependant, la différence entre eux n'est pas grande. Tout cela résulte du comput établi par les hommes ; quant aux variations sensibles (de la température), elles ont lieu toujours comme suit : pour l'hiver, du 1er décembre jusqu'à la fin de février, pour le printemps, du 1er mars jusqu'à la fin de mai, pour l'été, du 1er juin jusqu'à la fin d'août, pour l'automne, du 1er septembre jusqu'à la fin de novembre.

Duwânây, le seigneur des hommes, ceux de son temps, d'abord, et ceux des générations suivantes, dit que les quatre changements (de saisons) suivent les deux équinoxes *(al-i'tidâlayn)* et les deux solstices *(al-inqilâbayn)*. Cela est voisin de ce que nous avons dit du calendrier des astronomes, astrologues et magiciens. Il invoque, comme preuve de la véracité de son assertion, le fait que le changement qui se produit toujours le 1er jour de mars, est moins sensible que celui qui se produit le jour de l'an, c'est-à-dire le 1er avril. Cela est vrai et irréfutable.

Toufic FAHD
(Strasbourg)

(1) Yâqût, IV, 274 : vaste contrée entre Kûfa et Baṣra. U a : 'Indî.

DE QUELQUES QUESTIONS POSÉES PAR L'ÉTUDE DU *'ILM AL-KALĀM*

Un bref « status quaestionis ».

Les premières études consacrées au *'ilm al-kalām* en langues européennes (1) se référaient de préférence soit à de petits traités de l'âge classique ou « moderne » (v.g. Baghdādī, Nasafī), soit à quelque hérésiographie (tel le *Milal* de Shahrastānī (2)), soit aux manuels « figés » de l'âge postérieur (Sanūsī, Laqānī, Fuḍālī, Bājūrī). Or, le genre littéraire même, catéchisme, hérésiographie, manuel élémentaire, prête aux systématisations rapides, au découpage net entre écoles contrastées et adverses. D'où le schème si fréquent : après quelques tendances assez mal connues (et connues toujours de seconde main), la répartition s'opère entre trois « écoles » bien précises. Nous avons d'une part le mu'tazilisme, violemment combattu après quelques années de gloire, et considéré comme décidément exclu de la pensée musulmane postérieure ; d'autre part les deux « écoles orthodoxes » de l'enseignement officiel, ash'arisme, māturīdisme.

Nous n'entendons aucunement mettre en cause la vérité *globale* de ces assertions. Elles ont guidé les recherches, et permis

(1) Dont D. B. Macdonald et M. Horten, entre autres, furent les pionniers.

(2) Son édition critique par Cureton date de 1842-46 (c'est en 1843 que Cureton également avait édité les *'Aqā'id* de 'Umar al-Nasafī).

de nouvelles éditions critiques des hérésiographes (Ibn Ḥazm, Shahrastānī), de quelques shī'ites, du mu'tazilite Nazzām (voir l'*Intiṣār*), et surtout de plusieurs grands ash'arites (Ash'arī lui-même, Bāqillānī, Juwaynī, etc.) (1). Elles ont attiré l'attention sur les traités des Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Taftāzānī, Jurjānī... Nous ne pouvons que renvoyer ici, pour précisions et compléments, à l'étude de J. Schacht, *New Sources for the History of Muḥammadan Theology*, parue en 1953 (2). On sait par ailleurs la valeur d'événement culturel que prit en 1952-1956 la découverte au Yaman de l'œuvre de 'Abd al-Jabbār, donnant enfin la possibilité de recourir directement à des textes mu'tazilites. Le danger serait peut-être de valoriser le mu'tazilisme aux dépens cette fois des traditions ash'arites ; mais voici la toute récente publication des premiers chapitres de cette « somme » qu'est le *Shāmil* de Juwaynī (3). Et sans doute des travaux analogues se poursuivront ; faut-il noter combien sera précieuse l'édition critique du *Kitāb al-tawḥīd* de Māturīdī ?

Ce ne sont donc plus de simples « catéchismes », ou des catalogues d'« erreurs », ou des manuels tardifs, qui sont maintenant à notre disposition, — mais un nombre toujours croissant d'œuvres majeures. Si bien que le temps semble venu d'une re-lecture des textes et d'une réflexion plus analytique (4). A notre sens, il s'agirait d'abord de mieux dégager la complexité d'une problématique où *uṣūl al-dīn*, *uṣūl al-fiqh*, *'ilm al-kalām*, se compénètrent plus d'une fois, et d'en saisir la porte historico-culturelle dans les sociétés musulmanes des diverses époques. Le *'ilm al-kalām* est une « science religieuse » bien définie, certes. Mais d'une part, on ne saurait l'appeler tout uniment « théologie ». Sa fonction « médicinale » d'apologie défensive contre « les douteurs et négateurs », déjà mise en lumière par

(1) Il n'est que de rappeler les textes publiés par Wensinck, Guillaume, Muḥammad Badrān, Nyberg, Luciani, Ritter, R. McCarthy, Maḥmūd Khodeirī, S. Dunyā, etc.

(2) Ap. *Studia Islamica*, I, 1953, p. 23-42.

(3) Édités et préfacés par le Professeur A. S. al-Nashshār et deux collaborateurs, Le Caire 1969.

(4) Tel l'article de R. M. Frank, *The Structure of created Causality according to al-Ash'arī*, ap. Studia Islamica, XXV, 1966, p. 13-75.

l'*Iqtiṣād* de Ghazzālī, reste première. Relativement rares sont les *mutakallimūn* (nous songeons à Fakhr al-Dīn Rāzī) qui y joignent des avancées vers la saisie *ab intra* d'une « intelligence de la foi ». D'autre part, les relations complexes entre écoles de *fiqh* et écoles de *kalām* — entrevues jadis par Fārābī — sont loin d'être toutes exhaustivement dégagées. Les écoles de *fiqh* ne sont pas seulement des traditions jurisprudentielles. De par les notions et utilisations diverses de l'*ijmā'*, du *qiyās*, et surtout peut-être du *'urf*, elles tendent à susciter un mode de penser et de se comporter, en lequel s'intègre ou non la dialectique du *kalām*, et telle ou telle de ses tendances. Il est remarquable que les écoles juridiques qui récusent la légitimité même du *'ilm al-kalām* (ḥanbalisme, et jadis ẓāhirisme) entendent répondre sur leur plan propre aux questions par lui soulevées. On ne saurait traiter d'une « théologie musulmane » au sens large sans tenir compte d'un Ibn Ḥazm ou d'un Ibn Taymiyya par exemple (1) ; et sans y joindre, dans une vue d'ensemble, maints apports khārijites ou shī'ites.

Lignes de recherche.

Nous mentionnerons rapidement cinq lignes de recherche actuellement en cours.

1. Tout d'abord un effort d'interprétation plus précises des toutes premières tendances, celles d'avant la constitution des écoles de *kalām* proprement dites. Effort qui se heurte à l'absence de textes originaux cohérents, les auteurs n'étant guère connus que de seconde main, à travers des citations, parfois dispersées, d'hérésiographes ou d'adversaires. Cependant M. W. Montgomery Watt a pu situer historiquement avec pertinence certaines notions utilisées par ces précurseurs, ou certaines de leurs attitudes d'esprit. De fait, qu'il s'agisse des *qadariyya*, *jabriyya*, *jahmiyya*, ou *murji'a*, selon les dénominations habituelles, des travaux actuellement entrepris, tels ceux de MM. R. Frank ou J. van Ess, nous confirment déjà qu'il convient de se méfier grandement de toute systématisation hâtive.

(1) Cf. les indispensables travaux de MM. R. Arnaldez et H. Laoust.

2. Nous rappellerons pour mémoire l'ensemble des études suscitées (en général, thèses de doctorat) par les textes mu'tazilites récemment accessibles, spécialement ceux de 'Abd al-Jabbār ou de tel de ses disciples.

3. Fort heureusement, ces actuelles recherches n'ont point stoppé l'intérêt porté aux grandes œuvres ash'arites. Elles lui apportent au contraire un éclairement nouveau dont témoignent par exemple les ouvrages du Pr. Nashshār. De ce point de vue, on peut souhaiter que soit entreprise un jour une analyse exhaustive de ces « manuels » de grande classe que sont le *Muḥaṣṣal* de Fakhr al-Dīn Rāzī (en référence à ses autres œuvres, y compris les *Mafātīḥ al-ghayb*) ou le *Sharḥ al-mawāqif* de Jurjānī.

4. Il semble par ailleurs que les savantes monographies (et éditions de textes) consacrées à un Ibn 'Aqīl par le Professeur George Maqdisi soient appelées, à la suite des travaux du Professeur Henri Laoust sur Ibn Baṭṭa ou Ibn Taymiyya, à élargir fort heureusement aux prises de position ḥanbalites la notion même de « théologie musulmane ».

5. Notons enfin un élargissement non moins capital aux traditions et aux structures de pensée shī'ites. Nous n'entendons pas parler seulement des textes ismā'īliens et imāmites mis à notre portée par l'irremplaçable et persévérant labeur de M. Henry Corbin, mais de tout l'effort entrepris pour situer la pensée shī'ite, et spécialement la pensée imāmite, dans l'ensemble de la culture musulmane. Nous évoquerions volontiers ici le colloque sur le shī'isme imāmite tenu à Strasbourg en 1968 sous la direction de M. Robert Brunschvig (1). Très prometteurs en outre sont les travaux entrepris par l'annexe de Téhéran du McGill Institute, telle l'édition du *Sharḥ-i Manzūma* de Sabzāwārī (XIX^e s.) par MM. Mohaghegh et Izutzu (2) : la longue introduction de ce dernier, intitulée *The fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics* est une remarquable étude philosophico-théologique qui situe avec pertinence la pensée de Sabzā-

(1) Les travaux du colloque ont été publiés ap. *Le Shī'isme imāmite*, Presses Universitaires de France, Paris 1970.

(2) La première partie de l'œuvre a été éditée à Téhéran en 1969.

wārī en référence non seulement aux traditions shī'ites et à la *falsafa*, mais aux dominantes philosophiques de la chrétienté médiévale.

Nous n'hésiterions pas à dire qu'il faut avoir présentes à l'esprit toutes ces lignes de recherche, si large en soit l'éventail, si l'on veut à la fois poursuivre et renouveler l'étude du *'ilm al-kalām*. Nous n'avons donné cette esquisse qu'à titre d'indication. Elle est loin d'être exhaustive. Et nous voudrions seulement, sur cette base sommaire, suggérer trois questions, ou groupes de questions, auxquelles il semble raisonnable d'espérer une réponse dans les années à venir : la première vise les tendances primitives du « pré-*kalām* » ; la deuxième, la portée de ce qu'on a appelé le « māturīdisme » ; la troisième, la survie et le rôle du mu'tazilisme à travers les *firaq*.

La complexité des premières tendances.

La première question touche à la problématique même du *'ilm al-kalām*. Les « manuels », y compris les grands traités de Fakhr al-Dīn Rāzī, de Taftāzānī, de Jurjānī, nous ont habitués à des listes d'auteurs répartis selon des traditions d'école fort tranchées. Les ash'arites « modernes » sont les héritiers en cela des hérésiographes soucieux de classer opinions et doctrines selon des dénominations entérinées par l'usage. Mais à comparer les citations qui nous sont parvenues des auteurs des tout premiers siècles, ou les jugements sur eux portés par leurs successeurs, il nous apparaît assez vite que beaucoup plus fluentes durent être les prises de position.

Voici par exemple le cas de Ghaylān, classé tantôt parmi les *qadariyya* pour son affirmation de la liberté humaine, et tantôt parmi les *murji'a* s'il s'agit du sort du *fāsiq*, du croyant pécheur dans l'Au-delà. Jahm Ibn Ṣafwān de même, ou du moins ceux qu'on appellera *jahmiyya*, se rattacheraient aux négateurs de la liberté humaine *(jabriyya)* sur le problème du *qadar*, aux *murji'a* sur la question de la foi, mais sembleront très proches de l'*i'tizāl* par leur thèse du Coran créé et leur méthode de *tafsīr*. En outre, c'est à eux, plus directement qu'aux mu'tazilites, que s'adresserait le reproche de *ta'ṭīl*, l'exinanition

des Attributs pour mieux sauvegarder l'unicité absolue de l'Essence divine. Et tandis que les ash'arites postérieurs condamneront en bloc le *ta'ṭīl* des *jahmiyya* et des *mu'tazila*, nombre de ces derniers reprochent aux *jahmiyya* et leur *ta'ṭīl* et leur négation de la liberté. Par là, le problème reste encore posé de l'appartenance précise d'un Ḍirār b. 'Amr.

On voit par ces exemples que les « cinq bases » mu'tazilites ne furent point forcément connexes. C'est de les avoir réassumées en un tout cohérent qui donna aux mu'tazilites de Baṣra et de Baghdād, en dépit de leurs nombreuses divergences, une coloration commune. Mais il serait certainement exagéré d'établir entre ces cinq bases des connexions intelligibles assurées. De ce point de vue, l'étude attentive des tendances pré-mu'tazilites (ou contemporaines des premières écoles mu'tazilites) devrait permettre aux penseurs musulmans d'aujourd'hui d'envisager un renouveau ou des renouvellements de la problématique du *kalām*. Renouvellements qui, loin d'ignorer délibérément les élucidations du passé, les reprendraient, comte tenu des exigences de l'heure, mais en les dissociant de la systématique où elles furent enfermées à telle ou telle époque.

Un autre cas quelque peu différent. Le *Sharḥ al-mawāqif* de Jurjānī fait de Najjār un mu'tazilite, et le combat à ce titre (1). Or Najjār a été vivement attaqué aussi bien par Abū Hudhayl que par Nazzām, l'un et l'autre mu'tazilites de Baṣra. Tout comme les *jahmiyya*, il a été assez proche tantôt des *jabriyya*, tantôt des *murji'a:* encore que sa double théorie du *kasb* et de l'*istiṭā'a* en ferait, quant au problème de la liberté humaine, un précurseur des ash'arites. Al-Ash'arī lui-même le suggère, qui dans les *Maqālāt al-Islāmiyyīn* nomme expressément al-Kushānī, disciple de Najjār, parmi ces *ahl al-ithbāt* dont il n'est pas sans se réclamer. C'est donc avec une extrême prudence qu'il convient de recenser les opinions ou jugements des ash'arites postérieurs. Nombre de leurs thèses s'enracinent en des élaborations plus anciennes ; et les filières historiques qui les commandent sont loin d'être encore vraiment explorées. Mais

(1) Cf. L. Gardet, *Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la Destinée de l'homme*, éd. Vrin, Paris 1967, p. 54, n. 1 et réf.

dans la mesure où cet enracinement sera mieux connu, des nuances nouvelles surgiront sans doute, qui atténueront la rigidité des solutions devenues classiques, et les laisseront ouvertes à de larges refontes.

Le contexte socio-culturel où se formèrent la ou les problématiques classiques en éclairerait la portée ; il soulignerait, semble-t-il, leurs imbrications avec la mise en place des *uṣūl al-fiqh*.

« École » māturīdite?

Un deuxième groupe de questions viserait les tendances appelées māturīdites ou ḥanafites-māturīdites. A lire les manuels de l'âge moderne, et surtout ceux du « conservatisme figé », il s'agirait, là encore, d'une école dûment constituée, ayant son chef de file en Māturīdī de Samarqand, alliée aux ash'arites pour combattre les mu'tazilites, mais se distinguant nettement des premiers sur le problème des attributs de l'Essence divine, entre autres, ou celui des actes humains.

En fait, et nous allons y revenir, une spécificité des tendances dites māturīdites s'affirma en *'ilm al-kalām* à partir du VI^e^ siècle H. environ. Mais quelle en est l'origine ? A la suite de D. B. Macdonald, le P. Allard rappelle à juste titre (1) que, jusqu'à Juwaynī inclus, les premiers ash'arites ne mentionnent point le nom de Māturīdī, et ne disent rien d'une école par lui fondée. Par ailleurs, dans l'état actuel des travaux, les conclusions de J. Schacht restent fort pertinentes, qui affirment l'authenticité du *Kitāb al-tawḥīd*, attribué à Māturīdi (2). Sera-t-il possible de retrouver le cheminement de cette œuvre à travers les écoles de *fiqh* et de *kalām*? et de dégager les raisons qui conduisirent un certain nombre de docteurs à s'en recommander ?

Māturīdī, contemporain d'Ash'arī, vivait à Samarqand. Les adversaires contre lesquels il s'élevait, semblent bien avoir été

(1) *Le problème des Attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples*, Beyrouth 1965, p. 420.

(2) *Art. cit.*, p. 41.

beaucoup moins les mu'tazilites que des tenants, à des titres divers, de la *falsafa*, du dualisme mazdéen et manichéen, de l'émanationisme bāṭinite, etc. — A consulter la table des matières du *Kitāb al-tawḥīd*, quelques remarques s'imposent :

1. Certains chapitres recoupent des questions qui seront à l'honneur dans les traités ash'arites : les Noms et les Attributs divins ; le souci d'une voie moyenne à promouvoir entre l'« assimilation à la créature » *(tashbīh)*, et le dépouillement drastique de toute distinction *(ta'ṭīl)* ; les versets anthropomorphiques du Coran, etc. Les réponses suggérées par le *Kitāb al-tawḥīd* seront reprises, complétées, parfois transformées par les « māturīdites » postérieurs ; ils se distingueront par là des ash'arites, non seulement quant à la teneur des solutions, mais déjà quant à la perspective adoptée.

2. Un recours à des données proprement philosophiques s'affirme, bien avant donc que n'aient été élaborés les « préambules philosophiques » qui prendront tant d'ampleur chez les ash'arites « modernes » (rapelons qu'ils occupent les trois quarts du *Sharḥ al-mawāqif* de Jurjānī). Faut-il noter en outre l'importance donnée à la notion de mouvement, et la mise en place d'une « preuve de l'existence de Dieu à partir du mouvement », — au lieu de la preuve plus classique en ash'arisme, et plus générale, à partir de la contingence (ou « commencement », *ḥadātha*) du monde ? Mais tandis que les manuels ash'arites situeront ces « préambules » tout uniment parmi les *'aqliyyāt*, au même plan, donc, que les traités sur Dieu et sur les Actes, le *Kitāb al-tawḥīd* semble préluder, en ce qui concerne Dieu lui-même, à une distinction entre connaissance rationnelle et connaissance à base scripturaire.

3. Enfin, et surtout peut-être, le texte de Māturīdī réserve une très large place au problème de la Création. Les ash'arites ne cessent, pour leur part, d'affirmer Dieu créateur. Mais leur problématique, toute commandée par la réfutation des mu'tazilites, les portera à insister sur la création des actes humains, et non point à consacrer à la Création prise en son ensemble un traité spécial. On peut se demander si la pensée musulmane ne trouverait pas dans le *Kitāb al-tawḥīd* les linéaments d'un

De Creatione: notion en jeu, Création « commencée » et « à partir de rien », motif de la Création, rapports de la Volonté et de la Sagesse divines dans l'acte créateur.

Nous aimerions présenter, à titre d'hypothèses de travail, quelques suggestions. Ce fut dans des milieux ḥanafites que la pensée de Māturīdī reçut le plus large accueil. Les « māturīdites » postérieurs se réclameront de ces textes par excellence ḥanafites que sont les *Fiqh akbar* et la *Waṣiyyat Abī Ḥanīfa*. Si bien que nous avons pu proposer d'appeler ḥanafites-māturīdites les tendances ainsi dessinées. Mais il semble en outre que d'anciens mu'tazilites se soient volontiers abrités sous le couvert de la dénomination « māturīdite ». Ils y apportèrent certains principes de solution ; ils en reçurent des aménagements, des perspectives plus nuancées, et peut-être un meilleur outillage philosophique. Nous ne disons nullement que l'« école māturīdite » fut une sorte de mu'tazilisme camouflé. Nous pensons que le *Kitāb al-tawḥīd*, mieux connu, manifestera son originalité et par rapport au mu'tazilisme et par rapport à l'ash'arisme ; et qu'il ait été choisi comme référence majeure ne saurait être sans signification. Mais il nous semble assez probable que le « māturīdisme » bénéficia de l'apport de mu'tazilites plus ou moins « repentis ». Peut-être est-ce à travers un ḥanafisme indirectement teinté de mu'tazilisme qu'il conviendrait d'interpréter l'affirmation postérieure de Māturīdī (choisi comme) chef de file en *'ilm al-kalām*.

Quoi qu'il en soit, les tendances qui seront appelées māturīdites en viendront à se distinguer des ash'arites sur plusieurs plans (1). Avant tout, l'accent mis sur la Science et la Sagesse divines, et non plus, comme en ash'arisme, sur le seul et inscrutable Vouloir du Très Haut. Cela est particulièrement sensible dans le problème du *qadar wa l-qaḍā'*. Pour la ligne māturīdite, le *qadar*, considéré comme « attribut de l'essence » est mis en relation avec la Science divine ; et si le *qaḍā*, est déclaré « attribut d'action », son caractère d'éternité en Dieu n'en est pas moins affirmé : c'est selon la Prescience éternelle qu'il régente

(1) Des manuels postérieurs se plairont à souligner quarante points de divergence.

la production des choses ([1]). Il serait précieux de pouvoir dégager les sources et la portée de cet « intellectualisme » māturīdite. A notre sens, il ne s'agit pas d'une solution proposée au seul problème des attributs divins, il s'agit d'un esprit, d'une orientation de pensée qui se retrouvera fidèlement dans les questions les plus diverses.

Deux exemples. La raison, est-il dit habituellement en *'ilm al-kalām*, peut prouver l'existence de Dieu à partir du créé. Mais tandis que, pour l'ash'arisme classique, seule l'obligation impérée par la loi religieuse rend possible la découverte de ces « preuves rationnelles », les manuels māturīdites affirmeront que de soi la raison humaine en est capable, même sans la révélation. Elle n'y est point parvenue en fait ; existentiellement parlant, il lui a fallu l'aide du prophétisme ; mais elle en avait en droit la capacité. A une nuance près (la distinction entre le droit et le fait), cette réponse est beaucoup plus en harmonie avec la solution mu'tazilite qu'avec la solution ash'arite.

N'en sera-t-il pas de même pour le problème de l'acte humain libre ? A parler très sommairement, les mu'tazilites, on le sait de reste, faisaient de l'homme le « créateur de ses actes ». D'où l'un des thèmes centraux de la réplique ash'arite : l'acte bon ou mauvais est créé par Dieu ; il est attribué à l'homme par le double rapport de l'*istiṭā'a* et du *kasb*. « Solution de juste milieu » entre *jabriyya* et *qadariyya* (ou mu'tazilites) dira Ibn 'Asākir ([2]). Mais en fait, c'est la solution māturīdite, et son souci de sauvegarder les valeurs psychologiques, qui fera éminemment figure de « juste milieu » : Dieu crée le *aṣl*, le « fondement » (disons physique ou ontologique) de l'acte, — et c'est la volonté humaine qui lui donne sa qualification morale, bonne ou mauvaise, telle que la définit la Loi religieuse. Il est remarquable que les manuels de Rāzī et de Jurjānī entendirent attribuer cette thèse à Bāqillānī lui-même.

(1) Cf. par exemple Taftāzānī, *Sharḥ al-'aqā'id al-nasafiyya*, éd. du Caire 1321 H., p. 95, et le manuel populaire de 'Abd al-Raḥīm b. 'Alī, *Naẓm al-farā'id*, éd. du Caire², s.d., p. 28-30.

(2) Dans son *Tabyīn kadhib al-muftarī fī mā nusiba ilā l-imām Abī l-Ḥasan al-Ash'arī*, éd. de Damas 1347 H.

Nous pourrions multiplier les exemples. Il semblerait en définitive qu'à travers le « māturīdisme » se soient trouvées comme intégrées dans l'enseignement officiel non point des solutions, mais certaines lignes de recherche mu'tazilites, assouplies et enrichies par des analyses plus nuancées. Les manuels māturīdites combattront, eux aussi, le mu'tazilisme historique. Sans le dire, et sans doute sans en avoir pris conscience, il reste que c'est peut-être bien à des survivances de ce dernier qu'ils durent une part de leur spécificité.

Or, à l'âge appelé « moderne » (1) et dès lors qu'étaient également reconnues comme valables les deux « écoles » māturīdite et ash'arite, les plus notables des *mutakallimūn* n'hésitèrent pas à emprunter leurs prises de position tantôt à l'une, tantôt à l'autre. Taftāzānī, classé comme « māturīdite », n'en fait pas moins autorité auprès de tous, et ses solutions recoupent très souvent celles d'un ash'arisme évolué ; l'ash'arite Fakhr al-Dīn al-Rāzī reste, sur bien des points (ainsi l'affirmation d'un certain bien et mal « naturel »), redevable aux tendances māturīdites ; et l'ash'arite Bājūrī s'inspira volontiers du « māturīdite » Laqānī. Ce n'est pas tant la formation d'une école bien déterminée que les « disciples » (en un sens impropre) de Māturīdī de Samarquand léguèrent au *'ilm al-kalām ;* mais bien plutôt, en fait sinon en droit, un principe de pluralisme, où tels héritages mu'tazilites, directs ou indirects, n'ont sans doute pas été sans exercer leur influence. Si cette hypothèse se révèle exacte, elle ne sera pas sans enrichir et complexifier la connaissance que nous pourrons avoir des divers auteurs et de leurs interactions.

Survie et influence du mu'tazilisme.

Troisième groupe de questions enfin. La découverte au Yaman des œuvres de 'Abd al-Jabbār a remis en lumière le rôle que le mu'tazilisme, dénoncé par la « résurgence sunnite » (2) du

(1) Selon l'expression bien connue d'Ibn Khaldūn, *Muqaddima*, éd. du Caire s.d., p. 326 et 327 (trad. Slane, III, p. 60 et 62).

(2) Qui faisait suite, à Baghdād même, à une réelle imprégnation shī'ite : les conséquences de cette dernière sont loin d'être toutes connues.

v^e/vi^e siècle, continua d'exercer dans les *firaq*. On parle un peu trop aisément du triomphe mu'tazilite sous Ma'mūn, et de son lien avec l'humanisme du temps, comme d'une apogée culturelle toute transitoire, sans influence profonde sur la pensée religieuse musulmane. Cette dernière il est vrai, dans le climat sunnite majoritaire, se refusera pour des siècles à accorder une valeur positive aux vues mu'tazilites sur le rôle de la raison et la réalité du libre arbitre humain. Si le courant souterrain que nous avons cru pouvoir déceler en ce sens dans les solutions dites māturīdites en sauva certains aspects, un survol historique sommaire n'en conclurait pas moins à la disparition du mu'tazilisme comme école vivante. Or, rejeté par le climat sunnite dominant, son influence directe devait se prolonger en bien des œuvres caractéristiques de docteurs khārijites et shī'ites. Nous pensons qu'il y a là matière à des recherches historiques précises. Elles pourraient nous conduire à réviser bien des jugements (1).

Nous nous bornerons à quelques brèves références à la pensée zaydite et imāmite. Ce n'est pas par hasard que l'œuvre oubliée de 'Abd al-Jabbār fut retrouvée en milieu zaydite ; et nous voyons par exemple son disciple l'*imām* al-Mānkadīm, qui colligea le *Sharḥ al-uṣūl al-khamsa* (2), présenter, sur le problème type de l'*Imāma*, la thèse zaydite comme parfaitement harmonisée à la pensée du Maître (3). Bien plus tard, au xii^e siècle de l'hégire, al-Maqbalī, savant zaydite du Yaman, affirmait encore que les mu'tazilites « sont des millions » et que « tous les shī'ites sont mu'tazilites » (4). — Et voici qu'au xix^e siècle, le mouvement réformiste indien des Amīr 'Alī et Aḥmad Khān, précurseurs immédiats du grand penseur sunnite Muḥammad Iqbāl, ne fut point, dans sa volonté même de réforme et de

(1) Le cadre général nous en est fourni par l'ouvrage de Henri Laoust, *Les Schismes dans l'Islam*, éd. Payot, Paris 1965. Voir plus précisément, pour les rapports shī'isme et mu'tazilisme, les travaux de W. Madelung, notamment son *Imām al-Qāsim* (Berlin 1965).

(2) Édité au Caire 1384 H./1965, par 'Abd al-Karīm 'Uthmān.

(3) Dans l'hypothèse où cette prise de position zaydite serait un ajout de Mānkadīm au texte même de 'Abd al-Jabbār ; voir *Sharḥ al-uṣūl*, pp. 753-758.

(4) Cité ap. R. Caspar, *Le renouveau mo'tazilite*, MIDEO 4 (Le Caire 1957), pp. 75-176.

renouveau, sans faire appel à des modes de penser très consonnantes à maintes perspectives de l'ancien *i'tizāl* de Baghdād et surtout de Baṣra.

Faut-il insister encore ? Le « catéchisme » actuellement le plus en usage dans l'Iran imāmite, intitulé *'Aqā'id al-Imāmiyya*, est un texte shī'ite écrit d'abord en arabe, publié en 'Irāq (Najaf) au siècle dernier, et traduit en persan. Il insiste longuement à coup sûr sur la foi historique et dévotionnelle dans les *Imām*, et tout ce qui en résulte quant aux rapports de l'homme et de Dieu. Mais il fait précéder ces affirmations propres à l'imāmisme par un ensemble de chapitres sur les relations de l'Essence divine et des Attributs divins, sur les actes humains, sur le problème du *taklīf*, où sont reprises mot pour mot, et avec force, les solutions bien connues du mu'tazilisme classique. Si bien qu'aujourd'hui, où un « renouveau mu'tazilite », pour reprendre l'expression de R. Caspar, semble être accueilli avec faveur par des musulmans sunnites eux-mêmes, on peut se demander s'il n'y aurait pas là l'occasion privilégiée d'un dialogue ouvert entre pensée sunnite et pensée imāmite contemporaines ; d'autant plus que certains auteurs sunnites, tel le très libre ash'arite Fakhar al-Dīn Rāzī, restent parmi les références largement utilisées au cours des « études théologiques » des *mullah* iraniens.

C'est donc une double perspective qui peut ainsi se présenter. D'une part, étudier de plus près non seulement les solutions, mais les méthodes d'argumenter du mu'tazilisme classique ou post-classique, en situer la problématique dans les conditions socio-culturelles (et juridico-culturelles) qui les virent naître ; et dégager les raisons historiques qui en sont sauvegardé l'influence dans le monde des *firaq*. D'autre part, accueillir non seulement les grandes œuvres philosophiques et gnostiques du shī'isme, mais l'expression même de la foi populaire imāmite actuelle, et ses efforts de renouveau, en parallèle avec les mouvements réformistes du monde sunnite. Et sans doute apparaîtraient des convergences, très diversifiées, parfois contrastées, mais plus réelles cependant qu'on aurait pu le croire à première vue.

*
* *

D'autres questions encore pourraient être soulevées à partir des nouveaux instruments de travail, des « nouvelles sources », comme disait Joseph Schacht, que nous offrent de récents travaux ou réflexions sur le *'ilm al-kalām*. Les interrogations ou hypothèses résumées en ces pages mettent en jeu une évolution historique, et, en conséquence, des implications culturelles plus complexes et plus nuancées que les rappels sommaires et trop rigides des manuels destinés à l'enseignement. — Par ailleurs, dans la pensée musulmane contemporaine, un certain pluralisme philosophico-théologique en vient à être considéré comme légitime, et s'ouvre, par là même, à un renouvellement de problématique où s'exerce l'influence de la pensée moderne d'Orient ou d'Occident.

Ce double fait nous semble favorable d'une part à une continuation de travaux d'érudition, d'autre part à un possible élargissement du *'ilm al-kalām*. Les recherches des « réformistes » *(iṣlāḥiyya)*, qu'il s'agisse des *salafiyya* arabes ou des tentatives indo-pakistanaises, ont pu apparaître sans grand avenir, après que se furent tus les Muḥammad 'Abduh, Rashīd Riḍā, Kawākibī, Muḥammad Iqbāl. Mais peut-être bien leur meilleure chance d'aboutir au renouveau désiré est-elle liée non seulement aux apports de la pensée moderne, mais à une connaissance plus approfondie de ce que furent, dans la complexité des faits, les tendances et problématiques du passé.

Louis GARDET
(Toulouse)

THE EARLY GROWTH OF THE SECULAR SCIENCES IN ANDALUSIA

§ 1

In the long history of the transmission of Greek science and philosophy, which extends from Hellenistic Alexandria to medieval western Europe, two dramatic events have been studied intensively by modern scholars: the translations from Greek into Arabic, done mainly in Baghdād in the ninth and tenth centuries A.D., and the translations from Arabic into Latin, done in Spain and Sicily during the twelfth and thirteenth centuries. Between these two moments there was evidently an intermediate transmission, flowing from East to West within the Arabic lands. This was a more gradual process which crossed no linguistic or religious boundaries, consequently it has attracted less attention. Yet it deserves a separate study, as an event which, by building up the cultural capital of western Islam, made the Arabic-Latin transmission possible. It can too easily be taken for granted that the whole corpus of secular knowledge available in one region of the realm of Arabic learning would naturally be available in any other region soon afterwards, with a corresponding group of scholars all ready to work on it. That this was not necessarily so could be illustrated from the earlier history of the Maghrib, while even in Andalusia the time lag was often considerable. Each country had its own intellectual history. This article will not deal with Sicily, but will present briefly the process by which Andalusia became the leading western base of Arabic science and philosophy.

§ 2

As is well known, the urban centers of eastern Islam, in Iran, 'Irāq, Syria and Egypt, gave a ready welcome to the Greek sciences and philosophy (*'ulūm al-awā'il* or *al-'ulūm al-'aqliyya*), which became quite widespread in the early 'Abbasid period among educated people. This result was to some extent a simple effect of the translation into Arabic of what was already present in these countries in Greek or Syriac. From this promising start new developments arose in eastern Arabic secular culture in its most flourishing period, c.A.D. 850-1050. In the Arabic West at the same period this culture had a slower development owing to a less favorable environment.

The initial background for such learning in Andalusia was poor. (1) Christian Spain before Islam had had little scientific tradition or achievement, and its learned men under Islam, like the Copts in Egypt, turned inwards to their traditional culture and expressed themselves mostly in religious writings. Thus the immigrant Arabs and Berbers in the early eighth century did not encounter a rich and accessible heritage of learning, as the Arabs had done after their eastern conquests. Nor had these Arabs and Berbers yet acquired anything of the eastern heritage at the time of their conquest of Spain (711-13). Whatever literate culture they were to acquire would have to be imported at first from the East; and as frontiersmen in a remote province they were likely to be much behind the times. But still worse for the prospects of secular learning was the fact that the earliest type of education practised in Arabic Andalusia was predominantly religious and legal.

(1) On the early intellectual history of Andalusia see M. Asín Palacios, "Ibn Masarra y su escuela", *Obras escogidas*, I (Madrid, 1946), chs. 2-7; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane*, III (Paris, 1953), ch. 15; M. Cruz Hernandez, *Filosofia hispano-musulmana*, I (Madrid, 1957), Part 2, chs. 1-4; M. A. Makki, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España musulmana y su influencia en la formación de la cultura hispano-árabe", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid (RIEI)*, 9-10 (1961-62), pp. 65-231. Makki's article is a fundamental study of eastern Arabic influences on the religious sciences and literature in Andalusia, but leaves aside the secular sciences.

Originally the ancient law school of Awzā'ī prevailed, them around the middle of the ninth century it was succeeded permanently by that of Mālik b. Anas. The Malikite lawyers, who dominated Andalusian society thereafter, held the *sharī'a* to be the only profitable object of study, as expressed in the dictum of their imam Mālik: "Knowledge is threefold: the clear Book of God, past Tradition, and 'I know not'". (1) This narrow religious culture resisted any other kind, since the *'ulamā'* who upheld it enjoyed the support of most literate Muslims as well as the army. To them all it represented the true Islam of the early Arabs, which must never be allowed to be corrupted by the innovations of the 'Abbasid usurpers and their degenerate non-Arab courtiers. Some of the Umayyad princes of Córdoba were more broadminded, but they had to be cautious in introducing modern ideas because they depended on their conservative Muslim subjects, led by the scholar class, for the stability of their regime. (2) Even within the sphere of law the newer schools such as that of Shāfi'ī were frowned on by the Malikites, although tolerated by the state. The intervention of the amir Muḥammad I (r. 852-86) was needed to stop the persecution of a "modernist" lawyer, Bāqī b. Makhlad. "And so in the course of time what they had disapproved became approved, and what they had held to be irreligion and atheism they now held to be true faith and religion". Thus Ibn Ṭumlūs concludes his narration of this affair, and he repeats the refrain at later stages in his sarcastic survey of intellectual development in western Islam. (3)

Further innovations could not be prevented, for it was impossible for Andalusia to remain isolated from the strongest

(1) Ḍabbī, *Bughyat al-multamis*, No. 861, in *Bibliotheca Arabico-Hispana (BAH)*, ed. F. Codera (Madrid, 1883-92), III. Cf. Muqaddasī, *Aḥsan at-taqāsīm fī ma'rifat al-aqālīm*, ed. M. J. de Goeje (Leiden, 1906), p. 236.

(2) See H. Monès, "Le rôle des hommes de religion dans l'histoire de l'Espagne musulmane jusqu'à la fin du Califat", *Studia Islamica*, 20 (1964), pp. 47-88; Makki, *op. cit.*, especially, pp. 154-58, 204-13.

(3) *al-Madkhal li-kitāb al-manṭiq*, ed. M. Asín Palacios, *Introduccion al arte de la logica* (Madrid, 1916), pp. 10-11. For the episode of Bāqī b. Makhlad see Ibn 'Idhārī, *al-Bayān al-mughrib fī akhbār al-Maghrib*, ed. R. Dozy (Leiden, 1849-51), II, 112-13.

currents of Islamic intellectual life, given the steady flow of Andalusian pilgrims and merchants to the East and back, with occasional immigration of eastern exiles and others to Andalusia. Mu'tazilite theology was introduced as early as the 820's by a Cordoban doctor, Abū Bakr Fārij b. Salām, and a Baghdādī author, Aḥmad b. Hārūn, both disseminating the teachings of Jāḥiẓ. Other mu'tazilite Andalusians are known from the century that followed, and although they made no great stir they were generally allowed to exist without persecution or concealment. Philosophic doctrines and scientific interests appear in this group, without entitling them to be called philosophers or scientists in the full Greek tradition now emerging in the East. (1)

The first Andalusian philosopher, Muḥammad b. Masarra al-Jabalī (883-931) emerged from a Mu'tazilite background, just as Kindī had done in the East. His father 'Abdallāh had gone east, c. 854, absorbed much Mu'tazilite thought in Baṣra and returned with some books. Back in Córdoba, he became a close friend of Khalīl al-Ghafla, another Mu'tazilite who had returned from the East. But Khalīl by his Mu'tazilite teaching on free will brought down on himself the enmity and persecution of the *'ulamā'*, and the burning of his books even after his death. 'Abdallāh was then more discrete, and concealed his modern ideas from all his students except his son. (2) In the absence of details about Muḥammad's education and of any fragments of his own writings, we do not know the other sources of his philosophy besides his father's oral teaching. But that philosophy itself can be characterized at least as Neoplatonic, Bāṭinī and Ṣūfī. (3) Like his father, Ibn Masarra was obliged to be extremely cautious in teaching, both in general because of the sustained hostility of the Andalusian

(1) See Asín, *op. cit.*, I. Appendix 2; Cruz, *op. cit.*, I, 211-14.

(2) See Asín, *op. cit.*, I, 40; Cruz, *op. cit.*, I, 221-22. Both give references to Ibn al-Faraḍī, *Ta'rīkh 'ulamā' al-Andalus*, in *BAH*, VII-VIII.

(3) Asín, *op. cit.*, tried to prove a more specific connection with a pseudo-Empedocles, an Arab Muslim author of unknown date whose treatise he reconstructed from fragments in Shahrazūrī and Shahrastānī. But this attempt must be regarded as speculative, in view of the lack of a firm basis for comparison in writings of Ibn Masarra. The late Samuel M. Stern in 1966 pointed out to me that the

lawyers to any theology or philosophy, and especially at that time because of the Bāṭinī strands in his thought, which would have incriminated him willy-nilly as a propagandist for the Fatimids, who were then expanding their empire dangerously in the Maghrib. Apart from a pilgrimage to Mecca, on which he also visited Madīna and Qayrawān, Ibn Masarra spent most of his adult life in a mountain hermitage outside Córdoba, where he practised an ascetic life with a few disciples.

The slow growth of medical knowledge in Andalusia paralleled that of philosophy. According to the two Andalusian historians of science, Ibn Juljul and Ṣā'id al-Andalusī, (1) the earliest medicine was practised primitively by Christian doctors, using the *Aphorisms* (2) of Hippocrates in a "Christian" translation—presumably Latin, not Syriac or Arabic. A certain "Ḥarrānī" came to Córdoba from the East in the reign of Muḥammad I and carried on experiments with a group of Córdoban physicians in the use of an opiate electuary drug *(ma'jūn)*. (3) A merchant of Jaén while traveling in the East met the famous doctor Abū Bakr ar-Rāzī in 919-20, and brought back copies of some of his books. (4)

only external evidence given by Asín to connect Ibn Masarra with pseudo-Empedocles is a statement by Ṣā'id al-Andalusī, *Ṭabaqāt al-umam*, ed. L. Sheikho, *al-Mashriq*, 14 (1911), p. 666, § 18; but here the main statement is quoted by Ṣā'id from a passage in Abu l-Ḥasan al-'Āmirī, *al-Amad 'ala l-abad*, which makes no reference to Ibn Masarra, so that the connection between the two seems to be a mere inference by Ṣā'id. A cautious attitude is also taken by R. Arnaldez, "Ibn Masarra", *Encyclopaedia of Islam*, New Edition (Leiden, 1954-) *(EI²)*. The reliable sources must, then, remain the few references to Ibn Masarra by Ibn Ḥazm, Ibn 'Arabī and others: see Asín, Cruz and Arnaldez.

(1) Ibn Juljul, a doctor of Córdoba, completed in 987 his survey of Andalusian doctors down to that time: *Ṭabaqāt al-aṭibbā' wa l-ḥukamā'*, ed. F. Sayyid (Cairo, 1955) with a valuable introduction. This work is contemporary with and independent of Ibn an-Nadīm's *Fihrist* in the East. See pp. 92 ff. on the early period. Ṣā'id completed his *Ṭabaqāt al-umam* (see n. 7 above for the edition) in Toledo between 1066 and 1070. Ṣā'id uses Ibn Juljul and the *Fihrist* but adds much to both. See pp. 927 ff. on the early period.

(2) See F. Sayyid in Ibn Juljul, p. 92, n. 2.

(3) Ibn Juljul, pp. 94-95.

(4) Ibn al-Abbār, *Kitāb at-Takmila li-kitāb aṣ-ṣila*, No. 320, in *BAH*, V, p. 96. Ibn al-Abbār mentions only the meeting, not the books. But since he derives the information from a note written by Ḥakam II, it is almost certainly from a record of a book or books of Rāzī in the Royal Library in Córdoba: Asín, "Ibn Masarra", p. 34, n. 1.

Evidence on the beginnings of Andalusian astronomy and mathematics is slight. Ṣā'id says they started between the mid-third and mid-fourth centuries A.H. (i.e.c.A.D. 864-961), and gives a few insignificant details about three scientists of that period. The *Sindhind*, originally a Hindu treatise on astronomy *(Siddhantā)*, as revised by Khwārizmī (d. 839) was imported either by the poet and jurist 'Abbās b. Nāṣih (d.c. 850) who lived many years in Egypt, 'Irāq and Ḥijāz and brought back books for 'Abd ar-Raḥmān II (r. 822-52), or by 'Abbās b. Firnās (d. 887), another versatile scholar who visited 'Irāq. The Calendar of Córdoba (961) seems to have taken its dates for equinoxes and solstices from observations of Battānī at Raqqa on the Euphrates, made in 882. It is possible that the Indian numerals and the Arabic zero as explained by Khwārizmī were known in Andalusia before 859. (1)

These, in sum, were the meager results of the early and sporadic efforts at development of a secular culture in Andalusia, by the end of the third decade of the tenth century. Such as they were, they provided the bases for a rather rapid efflorescence in the succeeding years.

§ 3

After 'Abd ar-Raḥmān III (r. 912-61) had settled the turbulence of his kingdom and assumed the caliphate in 929, a new period began in which philosophy and the sciences flourished increasingly for half a century, until the death of Ḥakam II (r. 961-76). This development was partly due to the placid prosperity of the state, but was stimulated actively by the patronage of the royal family. 'Abd ar-Raḥmān appreciated learning, at least for the prestige it could bring to his throne and the popularity to be gained from the growth of an Andalusian culture as a symbol of independence. His son Ḥakam (b. 915) was an enthusiastic scholar and booklover, with vast funds at his disposal to satisfy his collector's passion. During his

(1) See J. Vernet, "La ciencia en el Islam y Occidente", *L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo* (= *Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo*, XII) (Spoleto, 1965), pp. 537-67, especially pp. 544-49, with references sources. Ṣā'id, *Ṭabaqāt al-umam*, pp. 853-55.

long years as crown prince he poured out money and inspired efforts to build up the celebrated Royal Library, which was housed in the Old Palace (Alcazar) inside the walled madina and to the west of the Great Mosque. Ḥakam had bookbuyers in every Muslim country searching for manuscripts, and scribes in Córdoba making copies. Ibn Ḥazm records that the library catalogue filled forty-four volumes of fifty folios each. (1)

During this period there was some broadening of philosophical interests, as a result of the more tolerant environment and the new resources. The whole of Aristotle's *Organon* was now available, for a summary of "the eight logical books" was composed by a certain 'Abd ar-Raḥmān b. Ismā'īl b. Zayd, known as "the Euclidean" (al-Iqlīdī), a pioneer in geometry and logic. (2) Further knowledge of the classics of Greek and eastern Arabic philosophy was still rather limited, to judge from Ibn Juljul. Of the works of Plato, he refers only to the *Republic*, *Laws* and *Timaeus* (which he regards as a medical book). Describing the writings of Aristotle, he mentions some of the physical, logical and apocryphal works (*"Theology of Aristotle"*, *"Testament of Aristotle"*, *Sirr al-asrār* and *Kitāb al-tuffāḥa)* but not the *Metaphyscis*, *Physics*, *De Anima*, *Ethics* or *Politics*. (4) Among the Arabic philosophers, he says of Kindī, "There has not been another philosopher in Islam who in his writings has trodden in the footprints of Aristotle". (5)

(1) *Jamharat ansāb al-'Arab*, ed. E. Lévi-Provençal (Cairo, 1948), p. 92. Other details and references in Lévi-Provençal, *Histoire*, III, 498. The figure of 400,000 volumes, given by some sources, is probably an exaggeration. A catalogue of 44 volumes × 50 folios = 2,200 folios; that would require c. 180 volume titles to be listed per folio, which is excessive even with double columns.

(2) Ṣā'id, *Ṭabaqāt*, p. 857. The "eight logical books" must begin with Porphyry's *Eisagoge* and end with Aristotle's *Rhetoric*. The date of the summary is unknown. The floruit of Iqlīdī in Andalusia cannot be earlier than the reign of Ḥakam II (961-76) because (a) his father was a prominent scholar and official under Ḥakam, (b) Iqlīdī went into exile in the East in the dictatorship of Manṣūr (c. 978-1002) and died there, and (c) all this was told to Ṣā'id (d. 1070) directly by a nephew of Iqlīdī.

(3) *Ṭabaqāt al-aṭibbā*, pp. 23-25.

(4) *Ibid.*, pp. 25-27. It might be suggested that he deliberately omits titles and facts irrelevant to a history of medicine. But he names Plato's *Republic* and *Laws* and gives an account of Socrates. It seems probable that if he had known these substantial works of Aristotle he would have mentioned them.

(5) *Ibid.*, p. 73.

Thus he has not yet heard of Fārābī (c. 870-950); nor does he mention him elsewhere. He calls Abū Bakr ar-Rāzī an outstanding philosopher as well as doctor, and lists his essay *Fi ṭ-ṭibb ar-rūḥānī*. (1)

Meanwhile the disciples of Ibn Masarra were able to come into the open. By continuing quietly to teach their own Neoplatonic and Ṣūfī brand of philosophy, they maintained the tradition of philosophical studies and spread it to Almeria and Pechina. (2)

But philosophy is a slow plant. It was not here that Andalusia was to display its earliest bloom in the Hellenic sciences, but in medicine and pharmacy. The soil for this growth was nourished by continued exchanges through travel. As an example, the brothers 'Umar and Aḥmad, sons of Yūnus b. Aḥmad al-Ḥarrānī, left Córdoba in 942 and stayed twenty-one years in the East. They read the works of Galen in Baghdād under Thābit b. Sinān and worked on eye diseases under Ibn Waṣīf. On their return in the reign of Ḥakam they became physicians to the court; Aḥmad lived on into the reign of Hishām II. Ibn Juljul esteems Aḥmad, whom he knew personally, as "a man of sound intelligence, wisdom and understanding of those diseases whose treatment he had witnessed and seen for himself in the East". (3) Another doctor, Muḥammad b. 'Abdūn al-Jabalī, went east in 958. He studied in Baṣra and directed a hospital in Fusṭāṭ. He returned home in 971—presumably disturbed in some way by the Fatimid occupation of Egypt—and served as physician to Ḥakam and Hishām. (4) Other doctors studied in Qayrawān.

The works of Galen naturally became standard medical texts in Andalusia. Ibn Juljul lists sixteen volumes of them which all medical students had to learn. These are referred to also by other writers as the "Compendia" *(Jawāmi')* of Galen. (5)

(1) *Ibid.*, pp. 77-78.

(2) See Asín, *op. cit.*, ch. 7.

(3) *Op. cit.*, pp. 112-13 (quotation from 113); copied by Ṣā'id, *op. cit.*, pp. 929-30. See Renaud, in *Soc. Française Hist. Médecine, Bulletin* 1935, pp. 321-32.

(4) Ibn Juljul, *op. cit.*, p. 115; Ṣā'id, *op. cit.*, p. 930.

(5) Ibn Juljul, *op. cit.*, p. 42, and notes by F. Sayyid, pp. 45 ff.

In pharmacy, the royal interest led to a revised translation of Dioscorides' *Materia medica* from Greek into Arabic in the years following 952. This was the first occasion on which Andalusian science went beyond anything done in the East, and one of a very small number of translations into Arabic made in western Islam. A precious account of this important event has been left to us by Ibn Juljul, (1) who was a close associate of the translators and participated in some further studies resulting immediately from the translation.

There had been a first translation, he says, made in Baghdād c. 850 by Iṣṭifān b. Basīl and corrected by Ḥunayn b. Isḥāq. This work had been somewhat defective in that the translator had not found Arabic names for all the plants mentioned, and in such cases had simply transliterated the Greek names without explanation. But it was formerly used in Andalusia for want of a better edition. A new version was made possible c. 947/48 by a gift from the Byzantine co-emperors, the learned Constantine VII and his son Romanus, to 'Abd ar-Raḥmān III of a magnificent illustrated manuscript of the Greek work. Evidently the emperors had been well informed of the scholarly interests of the caliph and his son. But what they did not realize was that there was nobody in Andalusia who could read ancient Greek. The caliph, therefore, after depositing the book in the Royal Library, wrote to the emperors in Constantinople requesting them to send a scholar to supervise a translation. A monk named Bicholas was sent, who arrived in Córdoba in 951/52. His first task was to teach some Greek to Christians who knew Latin, so that they might serve as interpreters between himself and Arabic scholars. Thereafter he collaborated in this fashion with a team of Cordoban doctors (including one who knew Byzantine Greek, Abū 'Abdallāh the Sicilian) to make a revised translation into Arabic. In this task they were encouraged by the Jewish scholar Ḥasday b. Shaprūt, who was influential at the caliphal court.

(1) In the introduction to his lost *Tafsīr asmā' al-adwiya al-mufrada min kitāb Diyusqūrīdūs*, in Ibn Abī Uṣaybi'a, *'Uyūn al-anbā' fī ṭabaqāt al-aṭibbā'*, ed. A. Müller (Kōnigsberg, 1884), II, 46-48; quoted by F. Sayyid, Introduction to Ibn Juljul, pp. *kāf* to *kāf-alif*. See F. C. Dubler, "Diyusḳuridīs" and B. Lewin, "Adwiya", *EI*[2].

It seems that their principal concern was to supply the missing Arabic names fort the plants which had been left in their Greek forms by Iṣṭifān. (1) Thus they were not making a completely new translation, although they must have taken note of superior readings in the Greek manuscript. Two valuable supplements to the text were prepared by Ibn Juljul himself. One was a commentary on the names of the simple remedies, the other a treatise on remedies not mentioned by Dioscorides, no doubt drawing upon Iberian plants unknown in ancient Greece. (2)

At the same ṭime as the gift of the Dioscorides manuscript the Byzantine emperors sent another one, the universal *History* of Orosius in Latin. There was no difficulty in having this translated by Mozarabs, and it became one of the few works translated from Latin to Arabic in medieval Islam. (3)

From the narration of Ibn Juljul it becomes clear that the Arabic scientific development in tenth century Andalusia was shared in by Muslims, Christians and Jews. Other known facts give the same impression. Ḥaṣday fostered the development of Jewish studies in Córdoba, independent of the Gaonate of Babylonia. (4) The diffusion of Islamic science to Christian Europe began at this time. A French monk who was later to become a pope, Gerbert of Aurillac, visited the Umayyad capital in the reign of Ḥakam, *causā sophiae Cordubam lustrans.* (5)

(1) Ibn Juljul says (near the end of his narrative) that names were discovered in the region of Córdoba for all but about ten plants.

(2) For the title of the commentary see note 1, page 151. For the *Treatise on remedies not mentioned by Dioscorides in his book...* see F. Sayyid, Introduction to Ibn Juljul, p. *kāf-bā.* Sayyid thinks Oxford, Bodleian Ar. 573 may be a copy of this work.

(3) One manuscript of the Arabic translation survives in Columbia University Library, Cat. No. X, 893.712H. See G. Levi Della Vida, "La traduzione araba delle storie di Orosio", *Miscellanea G. Galbiati,* III (Milan, 1951), pp. 185-203, and F. Sayyid, Introduction to Ibn Juljul, pp. *kāf-ṭā* to *lam-jīm.*

(4) See G. D. Cohen, "The story of the four captives", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research,* 29 (1960-61), pp. 55-131. Based on Abraham b. Daud, *Sefer ha-Qabbalah: the Book of Tradition,* ed. G. D. Cohen (Philadelphia, 1967/5728), Hebrew text at pp. 46 ff., translation and notes at pp. 63 ff. See Lévi-Provençal, *Histoire,* III, 230-32.

(5) As mentioned by a contemporary French historian, Ademar de Chabannes. Gerbert could have gone to Córdoba with ambassadors sent by the Count of Barcelona in 971 or 974. See R. Menéndez Pidal, "España y la introduccion de la ciencia árabe en Occidente", *RIEI,* 3 (1955), pp. 13-14.

The earliest known translations from Arabic to Latin also date from the later tenth century, consisting of a collection of short treatises on astrolables and geometry, discovered at the monastery of Ripoll in Catalonia. (1)

§ 4

Such was the first age of Andalusian science and philosophy, centered around the royal court at Córdoba and nourished by prince Ḥakam in a decisive manner. For it was due above all to his massive patronage that a scientific culture was planted, strong enough to survive the hardships that befell it after his death. (2) As told by Ṣā'id, the dictator Muḥammad b. Abī 'Āmir al-Manṣūr for political reasons allowed the *'ulamā'* to destroy all the books of ancient sciences in Ḥakam's library except those on medicine and mathematics; some were burned, some thrown down the well of the palace, others buried under earth or rocks. After that, scholars of the forbidden sciences kept quiet until the end of the Umayyad state (1031). (3) The terrible siege of Córdoba in 1013 led to the loss of the rest of the library, partly sold by auction to raise funds for the city, partly plundered by the Berber troops when they captured it. (4)

But the cold was not prolonged or severe enough to kill the seeds that had been sown. Scholars in the permitted sciences continued to study and teach. Two of great distinction were at work in the 'Āmirid period which ended in 1008. One was the mathematician and astronomer Maslama b. Aḥmad al-Majrīṭī (d. 1008), who adapted the eastern astronomical tables *(zīj)* of Battānī and Khwārizmī to the meridian of

(1) Barcelona, Archives of the Crown of Aragon, MS. Ripoll 225. See J. M. Millás Vallicrosa, "Las más antiguas traducciones árabes hechas en España", *Convegno di scienze morali, sloriche e filologiche* (Rome, 1957), pp. 383-90. Since Gerbert was both a student at Vic de Ripoll in 967-69 and visited Córdoba in the same period, he may have had some part in bringing about the translations. But Millás thinks he could not have been the translator, in view of their probable date and his young age.

(2) For an eloquent recognition of his achievement see Lévi-Provençal, *Histoire*, III, 509.

(3) *Ṭabaqāt*, pp. 855-56.

(4) Lévi-Provençal, *Histoire*, II, 318, with references.

Córdoba and the hijra calendar. Ṣā'id mentions many of his students as the scientific leaders of the next generation. (1) The other was the doctor Abu l-Qāsim az-Zahrāwī (d. after 1009), author of a standard medical handbook, *Kitāb al-taṣrīf*, whose final part (Book XXX) on surgery later became well known in Europe in a Latin translation. Zahrāwī also wrote what was probably the first Arabic treatise on agronomy, a *Mukhtaṣar Kitāb al-filāḥa* which has been recovered in recent years. (2)

The collapse of the Umayyad caliphate was a slow and painful process, especially for Córdoba; but its consequences in the sphere of culture were not all harmsful. With the disintegration of the centralized state, new centers of power, patronage and culture arose in the new capitals which had been merely provincial towns before: Seville, Toledo, Saragossa, Valencia, Badajoz, Granada, Denia. And just as some of the books of Ḥakam's library found their way to these capitals, so did many scholars, writers and artists. Moreover, not only were there now several centers instead of one, but conditions in each of them were in a way more favorable to scholars than before: for the courts competed with one another for the prestige of scholars in residence, while these had a choice of homes and a move was no longer always an exile. So Ṣā'id, writing in Toledo between 1066 and 1070, could affirm that "conditions in Andalusia, thank God, are as good as they have ever been in permission for those sciences and abstention from probibition of their study". (3)

Further trials lay ahead: military conquests by Christians and Berbers, new outbursts of religious persecution. But Andalusian culture was now rich, and among its manifestations philosophy and the sciences stood ready to send out new shoots in the twelfth century, within the heartland, in western Europe, and in North Africa.

(1) *Ṭabaqāt*, pp. 857-60.

(2) See G. S. Colin in «Filāḥa», *EI*².

(3) *Ṭabaqāt*, p. 856. We cannot go here into the details of this flourishing period.

EXTRACT FROM IBN JULJUL ON THE TRANSLATION OF DIOSCORIDES

(See n. 23 for the reference)

"Says Ibn Juljul:

"The book of Dioscorides was translated from Greek into Arabic by Iṣṭifān b. Basīl the interpreter, in the City of Peace [Baghdād] in the reign of the 'Abbasid Ja'far al-Mutawakkil [847-61]. Ḥunayn b. Isḥāq the translator went over it, corrected it and approved it for publication. Those Greek names [of plants] for which Iṣṭifān knew Arabic equivalents current in his time were explained by him in Arabic, while those for which he knew no equivalents in Arabic he left in their Greek forms in his version, trusting that God would send after his death someone who would understand them and explain them in Arabic...

"This book came to Andalusia in the translation of Iṣṭifān, with some things [plants] in it known by Arabic names and some unknown. And so people in both the East and Andalusia made use of what was known in it, until the time of an-Nāṣir 'Abd ar-Raḥmān [III] b. Muḥammad, who was then sovereign of Andalusia. King Romanus of Constantinople exchanged letters with him—I reckon in 337 [948/49]—and sent him presents of great value, including the book of Dioscorides, illustrated with wonderful pictures of the herbs in Byzantine style. The book was written in Greek *(bi l-Ighrīqī)*, i.e. Hellenic *(al-Yūnānī)*. With it he sent the book of Orosius the narrator, which is a wonderful Roman *(li r-Rūm)* book of history, containing records of past ages and narratives concerning the early monarchs of great interest. In his letter to Nāṣir Romanus wrote:

" 'The benefit of Dioscorides' book can only be reaped with the aid of someone who is familiar with its Greek expressions and knows the characteristics of those remedies; so if there is anyone in your country with such knowledge you can derive benefit from the book, oh king! As for the book of Orosius,

you have Roman Catholics *(al-Lāṭīniyyīn)* in your country who read Latin, and if you show it to them they will translate it for you from Latin into Arabic'.

"Now at that time none of the Christians of Andalusia read Greek, which is the ancient Hellenic, so the book of Dioscorides remained in the library of 'Abd ar-Raḥmān an-Nāṣir in Greek, untranslated into Arabic, but all the while present in Andalusia; and what was in circulation was the translation of Iṣṭifān which had come from the City of Peace. So when Nāṣir replied to King Romanus he requested him to send him someone who spoke Greek and Latin, to teach servants of his to be translators. King Romanus therefore sent Nāṣir a monk by the name of Nicholas, who arrived in Córdoba in 340 [951/52].

"At that time there was in Córdoba a group of doctors who were keen to find out by research and inquiry the Arabic names of the simple remedies of Dioscorides that were [still] unknown; and from the court of King 'Abd ar-Raḥmān an-Nāṣir they were encouraged in that research by the Jew Ḥaṣdāy b. Shaprūt. Above all he favored and honored Nicholas the monk, who explained the names of the unknown remedies in the book of Dioscorides. ...Among the doctors who were then making research into the names of the remedies in the book, and determining the characteristics of each, were Muḥammad known as ash-Shajjār, a man called al-Bisbāsī, Abū 'Uthmān al-Ḥazzāz nicknamed al-Yābisa, Muḥammad b. Sa'īd the Doctor, 'Abd ar-Raḥmān b. Isḥāq b. Haytham, and Abū 'Abdallāh the Sicilian, who spoke [Byzantine] Greek and understood the characteristics of remedies.

"This group was all present at the same time as Nicholas the monk; I was his and their contemporary in the time of Mustanṣir, and associated with them in the time of Mustanṣir al-Ḥakam; Nicholas the monk died early in his reign. Thus the book of Dioscorides was revised through the research of these few men into the names of remedies."

George F. Hourani
(Buffalo)

LE MARIAGE EN OCCIDENT MUSULMAN

D'APRÈS UN CHOIX DE FATWĀS MÉDIÉVALES EXTRAITES DU *MI'YĀR* D'AL-WANŠARĪŠĪ

Du *Kitāb al-Mi'yār* (1), cet énorme corpus de consultations juridiques rendues par les juristes de l'Occident Musulman médiéval compilé à la fin du XIVe siècle par al-Wanšarīšī (2), feu E. Lévi-Provençal a dit que son « dépouillement méthodique... rendrait les plus grands services » (3). Et ceci bien que l'ouvrage ait été analysé copieusement par E. Amar au début du siècle. En effet cet auteur a beau s'en être défendu, il a été obnubilé par le fiqh et si son souhait de « contribuer à faire mieux connaître le Monde Musulman » a pu être quelque peu exaucé, du moins ne s'est-il guère mis à la portée des historiens et les a laissés sur leur faim. En outre une bonne partie des fatwās qu'il a analysées sont peu intéressantes tandis que beaucoup d'autres ont été omises qui ne méritaient pas de l'être.

Bien qu'ayant dépouillé les deux premiers volumes du *Mi'yār*

(1) *Kitāb al-Mi'yār al-Muġrib wa-l-Ğāmi' al-Mu'rib 'an fatāwī ahl Ifrīqiya wa-l-Andalus wa-l-Maġrib.* On a utilisé l'édition lithographiée à Fès (fin du XIXe s.). 12 vol. (plus de 4000 pages) ; analysée par E. Amar, *Archives Marocaines*, XII-XIII, Paris 1908 et 1909, 522 et 536 pp.

(2) Al-Wanšarīšī, né à Tlemcen en 834/1430-I où il passe les 40 premières années de sa vie, s'installe à Fès en 874/1469 et y meurt en 914/1508 à 80 ans.

(3) E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne Musulmane*, III, 116, note 2.

consacrés essentiellement à la pratique cultuelle, il m'a paru préférable de présenter d'abord le résultat de la prospection du tome III traitant du mariage et du tome IV groupant les fatwās relatives à sa dissolution (1).

Plutôt que de les séparer je les ai fait converger en guise de faisceaux lumineux sur le même objet pour en éclairer les deux faces.

Avant de dégager quelques remarques sur le mariage en Occident musulman d'après les 245 fatwās choisies, examinons la nature de ces documents et la façon de les mettre en œuvre (2).

Normalement chaque fatwā comporte deux parties distinctes et nettement séparées : une question débutant par l'expression « a été interrogé » *(su'ila)* et une réponse commençant par « a répondu » *(aǧāba)*. On peut distinguer un certain nombre de cas.

a) Fatwā anonyme avec un incipit du genre « un certain juriste a été interrogé... » ou, ce qui est déjà plus précis, « un juriste de Cordoue a été interrogé... » L'analyse de la forme et du contenu et la comparaison avec d'autres consultations peuvent permettre de situer une fatwā de ce type dans l'espace et le temps ; sinon, elle offre peu d'intérêt ;

b) Fatwā dont l'auteur est identifiable. Quand plusieurs fatwās du même juriste sont données à la file les unes des autres, seul l'incipit de la première le nomme et celui des suivantes se réduit à l'expression « a été interrogé », suivie parfois du mot « aussi » *(ayḍan)*. Quand la série comporte un certain nombre de questions annoncées ou dénombrées, voire numérotées, aucun doute n'est possible. Par contre, en cas d'anomalie interne, il ne faut pas perdre de vue qu'une consultation livrant le nom de son auteur et primitivement insérée dans la série anonyme peut avoir disparu par suite d'un lapsus risquant d'entraîner de fausses attributions. Par bonheur la chose est rarissime.

(1) E. Amar, *Archives Marocaines*, XII, Paris 1908, Le mariage, 365-397, La dissolution du mariage, 398-440 ; soit 106 fatwās analysées en 75 pages.

(2) V. notre article : *Commerce maritime et ḳirāḍ en Berbérie Orientale d'après un recueil de fatwās médiévales, Journal of Economic and social History of the Orient*, IV/3e part./1961, 225-239.

c) Fatwā désignant son auteur. L'incipit peut prêter à confusion quand il consiste en une formule aussi vague que « notre šayḫ a été interrogé » ou « Abū Muḥammad a été interrogé ». Dans ce dernier cas l'emploi d'une kunya si commune ne renseigne guère et en l'absence de tout autre indice, l'auteur risque de ne pas être identifiable. Le nom du muftī peut être fourni soit intégralement ou du moins avec une précision suffisante pour éliminer toute ambiguïté, soit succinctement, par exemple sous forme d'une kunya ou d'un ethnique attribuable à un juriste connu, surtout s'il s'agit d'un personnage que le rapporteur de la fatwā a l'habitude de désigner de la sorte. Bien sûr, il est nécessaire de connaître les biographies des muftīs, notamment leur patrie, leurs voyages, la date de leur naissance et surtout de leur mort. Quand l'un d'eux a rendu des fatwās dans divers endroits, beaucoup d'entre elles dépourvues d'indices significatifs peuvent ne pas être localisables. Pour la chronologie, l'obituaire des muftīs fournit une précision suffisante ; d'autant plus qu'étant surtout consultés à l'âge mûr, on peut presque toujours négliger leur degré de longévité ;

d) Fatwā explicitement datée et localisée. Même anonyme, une consultation de ce genre est un document remarquablement utilisable. Or, il n'est pas rare qu'on nous dise où et quand la question a été posée et la réponse donnée. Assez souvent on rencontre même la reproduction intégrale ou fragmentaire de contrats et de jugements très circonstanciés.

Mais en dehors de ce dernier cas où l'on tient un document à l'état brut, l'historicité des fatwās même parfaitement datées et localisées est loin d'être fréquente et l'analyse de leur structure établit qu'elle ne saurait être acquise *a priori*. De ce point de vue les deux parties constitutives d'une fatwā, la question et la réponse, n'ont pas la même valeur. Leur longueur absolue et respective varie énormément. La question peut être sciemment omise et il est alors dit qu'elle apparaîtra dans la réponse qui suit. Tantôt elle se résume à quelques mots ou phrases, tantôt elle est fort longue et richement détaillée. La réponse peut, elle aussi, être laconique, voire tenir en une phrase, ou prolixe, bourrée de citations, de considérations théoriques, de discussions etc... au point de constituer parfois un véritable opuscule

auquel le muftī donne volontiers un titre. D'autre part, si l'on met de côté certaines consultations où le « quid... ? » est manifestement énoncé, voire forgé de toutes pièces, pour amener un développement théorique, c'est bien la question posée — même si certains éléments en doivent être glanés dans la réponse — qui reflète le mieux la réalité.

Dans la société musulmane médiévale, éminemment sacrale, le juridisme loin d'être l'apanage des gens du fiqh, vit jusque dans les classes inférieures ; à tous les degrés de l'échelle sociale, l'homo islamicus, mû par une piété scrupuleuse et la contrainte sociale est avide d'apprendre à distinguer le licite *(ḥalāl)* de l'illicite *(ḥarām)*, le permis de l'interdit, le pur de l'impur, la tradition à observer *(sunna)* de l'innovation blâmable *(bid'a)*, le bien à ordonner du mal à défendre *(al-amr bi-l-ma'rūf wa-l-nahy 'an al-munkar)*, etc... D'où une grande difficulté, dans bien des cas, à séparer la réalité sociale du fiqh abstrait. Enfin, si certaines questions ont été effectivement posées à plusieurs juristes contemporains à la fois, d'une même ville ou de pays différents, qui y ont répondu indépendamment les uns des autres, en émettant des avis semblables ou différents ou contradictoires, pour d'autres, il s'agit de cas qui, concrets à l'origine, ont été promus ensuite au rang de questions types sur lesquelles les juristes, de génération en génération, étaient invités à se prononcer.

Bien qu'ordonné selon les chapitres du fiqh, le *Mi'yār* est un fatras hétéroclite et mal composé. Le rapport d'une fatwā avec la rubrique sous laquelle elle figure est souvent si ténu, arbitraire, qu'elle pourrait tout aussi bien se trouver ailleurs ; ajoutons qu'étant rarement homogène, elle peut relever de plusieurs rubriques d'où des répétitions, intégrales ou partielles, fréquentes et souvent involontaires. Il est vrai que celles-ci éclairent parfois le texte ou le rétablissent en cas d'ambiguïté ou d'altération.

Chacune des 245 fatwās retenues comme offrant quelque intérêt historique a été analysée aussi succinctement que possible et classée sous le nom du muftī qui en a eu la paternité. Elles sont donc, sauf les deux dernières anonymes, datables à environ un demi siècle près. Pour ce qui est du lieu une certaine circons-

pection est de rigueur, sauf indication explicite, car les muftīs se sont presque toujours déplacés au cours de leur existence et les plus célèbres sont interrogés de près et de loin.

Chaque document a été présenté de façon à se suffire à lui-même et on n'a pas craint de multiplier les termes techniques ou expressions typiques données en transcription. Enfin, un index facilitera la consultation et l'utilisation de ces documents.

S'échelonnant du IXe au XVe siècles, ils se répartissent ainsi :

A. Ifrīqiya, nos 1 à 87 ; B. Maġrib Central, nos 88 à 93, 245 (?) ; C. Maġrib Extrême, nos 94 à 120 ; D. Al-Andalus, nos 121 à 244.

L'importance accordée à la coutume incite à cerner les caractéristiques régionales et on suppose, *a priori*, qu'en six siècles les modalités du mariage ont évolué ici et là, voire dans l'ensemble de l'Occident Musulman. Il arrive d'ailleurs que ressemblances, différences et changements soient explicitement signalés dans le texte.

La société maġribine médiévale a été moins statique et uniforme qu'on l'admet ordinairement, telle est la conclusion que suggère l'étude de nos documents. Quelques remarques peuvent être dégagées et certaines données présentées en tableaux.

1. Si dot = *ṣadāq*, partie de la dot payable au comptant = *naqd*, partie payable à terme = *mahr* ou *kāli'*, apport du mari = *siyāqa*, donation faite à la fille = *niḥla*, on voit, d'une manière constante, que :

En Ifrīqiya : *ṣadāq* = *naqd*+*mahr.* (4, 23, 24, 30, 35, 46, 47, 49, 72, 83, 84, 85) — *mahr* est pris une fois dans l'acception de *ṣadāq* (11) et *ṣadāq* dans celle de *naqd* (45) ;

En Espagne : *ṣadāq* = *naqd*+*kāli'* (122, 125, 126, 127, 130, 133, 138, 139, 153, 176, 189, 193, 198, 199, 202, 205, 223, 240, 242) — *mahr* avec le sens de *ṣadāq* plusieurs fois (131, 145, 172, 239) — *kāli'* attesté une fois hors d'Espagne, à Fès au XVe siècle (112), probablement indice d'influence andalouse ; et presque toujours : *ṣadāq* = *naqd*+*kāli'*+*siyāqa*+*niḥla* (voir le tableau ci-dessous).

2) En Ifrīqiya le montant du *ṣadāq* est très variable (de 10 à 300 dīnārs) ; uniforme chez les bédouins (48), il est volontiers gonflé par ostentation (45) surtout chez les campagnards,

semble-t-il (5). *Naqd* et *mahr* s'équivalent (12, 27) mais leur rapport varie selon la coutume (4). On voit le père d'une mariée n'exiger qu'une partie du *naqd* (5) ou même le restituer à son gendre (17, 60) — cette dernière indication attestée aussi à Grenade (214).

3. En Ifrīqiya, *ṣadāq*, *naqd* et *mahr* sont presque toujours chiffrés, tandis que *ṣadāq*, *naqd* et *kāli'* ne le sont que deux fois en Espagne (129, 199), et deux à Fès (112, 114).

4. C'est que *niḥla* (donation faite en général par le père de la mariée à sa fille) — attestée une fois à Kairouan (20) — et *siyāqa* (apport du mari à la mariée consistant presque toujours en une partie, souvent la moitié, de ses biens) sont les parties essentielles des contrats espagnols ; on nous dit même que la dot *(mahr)* est fonction de la *niḥla* (131) et qu'incluse dans la dot la *niḥla* est le fondement du contrat de mariage (239).

La *niḥla* ne comporte pas de mise en possession *(ḥiyāza)* et le bien demeure entre les mains du donateur (146, 154, 228, 239).

L'importance de la *siyāqa* et de la *niḥla* dans les mariages en al-Andalus — au point que *naqd* et *kāli'* semblent secondaires — découle probablement de l'influence du substrat ibérique.

5. Dans tout l'Occident Musulman l'échéance du *mahr*/*kāli'* est variable (de deux mois à vingt ans) (1, 51, 66, 127, 133, 139) et souvent fixée par la coutume mais, en fait, on ne le réclamait qu'en cas de décès du mari ou de séparation des époux (11, 24, 55, 72, 83, 112, 242 — on remarque que cette dernière indication n'est attestée pour l'Espagne qu'à Grenade, XV^e siècle).

6. En Ifrīqiya le prix (ou frais) de la noce *(ḥaqq al-'urs, nafaqāt al-'urs)* payé en sus du *naqd* sert à acheter parfums, teinture, henné, et louer des bijoux pour la présentation de la mariée *(ǧalwa)* (6).

7. Le don nuptial *(hadiyya/hadiyyat al-'urs/hadiyya ṭa'ām)* partie intégrante de la dot (97, 114, 240) n'est attesté qu'au Maroc et en Espagne.

Au Maroc, il consiste en comestibles, notamment des bêtes de boucherie destinées au repas de noces (94, 97, 100, 102, 113, 114).

En Espagne, il ne s'agit pas de nourriture mais d'effets (159), de bougies (240), d'une servante (218) et il est même inclus dans le trousseau (227).

8. Dans l'ensemble de l'Occident Musulman, le montant du trousseau équivaut à celui du *naqd* ou le dépasse (6, 18, 29, 45, 46, 61, 134, 138, 150, 171, 176, 211).

9. Le prêt à usage *('āriya)* consistant en la fourniture d'une partie du trousseau, surtout des bijoux, par le père qui les récupère ensuite, est attesté partout et à toutes les époques (60, 77, 135, 158, 170, 205, 227).

10. Assister au repas de noces vaut consentement au mariage (74, 212, 238).

11. Un certain nombre de clauses ne paraissent pas particulières à une partie quelconque de l'Occident Musulman :

— engagement du mari à ne pas s'absenter au delà d'un certain temps (1, 2, 57, 79, 119, 163, 177, 178) ;

— à ne pas prendre d'autres épouses (76, 96, 103, 130, 163, 196, 208, 231) ;

— à ne pas faire changer sa femme de résidence (9, 26, 66, 73, 130, 137) ;

— à permettre à sa femme de sortir (16, 114) ;

— droit du mari à loger dans une maison appartenant à sa femme sans payer de loyer (40, 41, 59, 137, 168, 186, 221).

Ces constatations, pour la plupart illustrées par les tableaux qui suivent, sont toutes confirmées par les fatwās traitant plus ou moins du mariage contenues dans les tomes I et II (une quinzaine) et celles beaucoup plus nombreuses figurant dans les tomes V et VI en cours de classement et de mise au point — ainsi que celles des tomes VII, VIII et IX dépouillés depuis. Il est rare de parvenir, en pareil domaine surtout, à des résultats aussi nets et concordants, voire à une quasi certitude.

J'espère faire paraître l'analyse détaillée de ces 245 fatwās dans un ouvrage consacré au dépouillement méthodique et exhaustif du *Mi'yār*.

I. IFRIQIYA

ṣadāq	*naqd*	*mahr*	fatwā
60 dīnārs	20 dīnārs		1
100 d.	55 d.		4
300 d. de 8 dirhams	Versement partiel		5
	60 ou 50 ou 40 d. pour 30 ou 30 d. pour 10 (indications peu claires)		6
70 d.	30 d.		8
10 d.			10
200 d.	100 d.	100 d.	12
50 ou 100 ou 120 d. (famille aisée)			13
300 d. (surenchère pratiquée par les campagnards) réduits à 150			14
200 d.	Le père de la mariée remet 150 d. à son gendre pour l'achat du trousseau		17
100 d. (famille riche)	(trousseau de 100 d.)		18
	A Gafsa, *naqd* non perçu, vêtements et bijoux achetés par le mari qui en défalque le montant du *naqd*		24
			25
	Moitié du *ṣadāq*	Moitié du *ṣadāq*	27
	Un individu possédant 12 d. en doit 7 comme *mahr*		37
ṣadāq = *naqd* (?) gonflé par ostentation			45
	(Trousseau de 2000 d. mahdiyens)		46
ṣadāq uniforme (bédouins)			48
ṣadāq assumé ou garanti par le père			53
idem			65
idem			75
			79
100 gds. d. tamīmites	50 d. — père riche restitue *naqd* à son gendre et fournit trousseau de 1000 d. mahdiyens		60
ṣadāq diminué de 8 d.			66
	40 d. sfaxiens	60 d. tamīmites. A Tunis beau-père tient gendre quitte du *mahr*	72
60 d.			79
		300 d.	85

II. Fès

ṣadāq	*naqd*	*mahr*	fatwā
1000 d.....	*naqd*.....	*kāli'*.....	112
.....	18 d. de bijoux + vêtements + *hadiyya*		
.....	*ṭa'ām* + effets.....		114

III.

ṣadāq	*naqd*	*kāli'*	*siyāqa*
.....	.....	.....	maison.....
.....	.....	.....	récoltes.....
.....	100 d.....	.....	.....
.....	imm. ou 'abd.	.....	.....
biens du	.....	.....	.....
mari (?)	.....	.....	.....
.....	.....	.....	.....
.....	.....	.....	biens fonciers.....
.....	.....	.....	.....
.....	*naqd*.....	*kāli'*.....	biens *'urūḍ*.....
.....	.....	.....	une des deux maisons contiguës du mari..
.....	.....	.....	moitié des biens du mari.....
.....	.....	.....	père donne quart de ses biens à chacune
.....	.....	.....	de ses deux belles-filles.....
.....	.....	.....	.....
« le dīnār »...	.....	.....	.....
.....	.....	.....	.....
.....	.....	.....	.....
.....	*naqd*.....	*kāli'*.....	*siyāqa*.....
.....	.....	.....	terrains.....
.....	.....	.....	moitié d'une terre (au Chéliff-Ibn Rušd).
.....	.....	.....	terrain.....
.....	.....	.....	terrain.....
.....	25 d.....	10 d.....	*ḫādim*+moitié des biens du mari.....
.....	.....	.....	.....
.....	.....	.....	.....
.....	.....	.....	.....
.....	*naqd* restitué sauf une trentaine de dirhams.....		
.....	.....	.....	moitié des biens du mari.....
.....	.....	.....	moitié des biens du mari.....
.....	.....	.....	moitié des biens du mari.....
.....	.....	.....	.....
.....	.....	.....	.....
.....	.....	.....	*ḫādim*+moitié d'une maison+jardin ....
.....	.....	.....	biens fonciers.....
ṣadāq.....	.....	.....	*siyāqa* (Tlemcen ?).....

ESPAGNE

niḥla	Fatwā
.....	123
.....	124
.....	129
.....	140
.....	
.....	145
maison.....	147
.....	148
maison donnée par une mère à sa fille.....	151
.....	153
.....	160
.....	161
.....	
.....	162
300 d. (dons des pères à leurs filles).....	165
.....	166
Moitié des biens du père du marié.....	167
Quart des biens d'une grand-mère à sa petite fille.....	175
.....	176
.....	179
.....	180
.....	181
.....	182
.....	199
.....	202
3000 d. pour trousseau et *imlāk*.....	210
biens fonciers reconnus par une mère riche à sa fille.....	211
.....	214
.....	215
.....	219
.....	217
50 moutons+moitié de ses vignes donnés par un père à sa fille toute jeune; *niḥla* employée ensuite au trousseau.....	219
ḥādim+moitié d'une maison+jardin.....	223
.....	244
.....	245

Hady Roger IDRIS
(Bordeaux)

L'ÊTRE ET L'ESPRIT DANS LA PENSÉE ARABE

Disons tout de suite que les relations entre l'être et l'esprit ne sont pas envisagées ici du point de vue de la pensée musulmane. Notre analyse ne touche donc pas au Coran, ni à son complément de « logia ». A l'égard de son tout révélé initial, le musulman, arabe ou non, ne peut ni permettre ni se permettre doute ou discussion ; alors que pour la pensée qui en est issue, il garde toute sa liberté de jugement et la reconnaît aux autres. Notre travail se limitera donc exclusivement à cette pensée, isolée, par souci de méthode, du révélé initial qui l'a créée, considérée en elle-même et dans la langue arabe qui lui a servi de véhicule.

Il faut alors se souvenir de la structure dont une pensée imprégne sa langue et du génie que celle-ci impose à celle-là. Deux éléments absolument interdépendants et dont la synthèse vivante, dynamique, est dans notre cas, le penseur arabe ou arabophone. Par les écrits qu'il nous a laissés, il s'est manifesté dans sa vision des choses et de la réalité comme dans son comportement à leur égard.

Il s'est posé, certes, comme un être presqu'exclusivement religieux. Mais, en soi, celà ne le met aucunement en infériorité vis-à-vis des autres. L'essentiel, pour le sujet qui nous occupe est de pouvoir dégager, dans l'attitude d'esprit de cet être religieux, le donné positif proprement humain. Indépendant de tout dogme révélé sans y être nécessairement fermé, ce

donné permet de découvrir, dans son processus de développement psychologique, ce que l'on pourrait appeler des présupposés philosophiques ou méthaphysiques.

I

Or ces présupposés, élaborés ou non, existent. Mais leurs lignes de forces ne sont pas identiques à celles d'une philosophie de l'être comme ce fut le cas dans la pensée grecque et les diverses cultures occidentales auxquelles elle a donné naissance. Fidèle interprète de la pensée dont elle est l'expression, la langue arabe, si riche de par ailleurs, manque de termes adéquats pour traduire avec souplesse et naturel toutes les nuances ontologiques et existentielles du mot être et ses dérivés sur le triple plan du verbe, du substantif et de l'adjectif.

Il nous suffit, pour nous en assurer, d'entendre le témoignage d'Averroès. Dans son *Tahāfut* (1), il constate que la langue arabe manque de mot propre qui désigne l'être directement. Pour suppléer à ce manque, les traducteurs adoptent le terme *mawjūd*. Mais ce n'est là qu'un pis aller, « un nom artificiel » qui n'est pas tiré du génie même de la langue. Dans la langue arabe, le *mawjūd* indique le « vrai », l'objet intra-mental. C'est par simple convention arbitraire qu'on l'emploie dans le sens de « l'entité » *(dhāt)*, c'est-à-dire de la chose extra-mentale indépendante de l'esprit. De ce point de vue, le terme *huwiyya*, « hecceité », serait peut-être plus valable. Mais il est, quant à lui, un « barbarisme » dérivé de la particule pronominale « *huwa* », alors que « la règle chez les Arabes est de ne dériver un nom que d'un autre nom ».

L'usage a prévalu cependant de traduire ὄν et εἶναί par l'arabe *mawjūd* et *wujūd*. Mais il repose sur une ambiguïté qui fut la source de beaucoup de malentendus. Parmi ceux qu'Averroès signale dans le passage auquel nous nous sommes référés, il faut citer en premier lieu le fait que *mawjūd*, dans

(1) Ed. Bouyges, pp. 367-389 ; pour la traduction littérale du passage, cf. Vajda, *Isaac Albalag, averroïste juif, traducteur et annotateur d'al-Ghazali*, Paris (Vrin) 1960, p. 42 sq. ; on y trouvera aussi les références à la trad. anglaise du *Tahāfut* par Van den Bergh.

son sens immédiat, est synonyme de *ṣādiq*, le vrai, c'est-à-dire, l'objet « connu en tant qu'existant » dans la réalité. Par *wujūd* et *mawjūd*, je n'affirme donc pas directement la chose extramentale indépendante du sujet qui la saisit, mais l'objet intramental dans son adéquation déjà supposée à cette chose. C'est bien celà d'ailleurs le sens exact indiqué par *wujūd* et *mawjūd* dans la langue arabe. Le premier est l'infinitif, le second le participe passé du verbe trilittère WJD qui signifie « trouver », et partant « saisir », « connaître ». Sur le plan morphologique *wujūd* est l'analogue et le synonyme de *wajd* et de *wijdān*, autres formes infinitives de WJD, et qui signifient « la prise de conscience instantanée ». *Wijdān* est, en outre, employé comme synonyme de *'irfān*, qui indique l'intuition dans le sens de la νόησις plotinienne, sinon dans le sens bergsonien.

Très significative, de ce point de vue, est la terminologie de Kindi, premier penseur musulman qui s'est essayé à intégrer la philosophie grecque à son patrimoine culturel arabo-musulman. Dans la deuxième partie de son « Traité sur la Philosophie première », il définit le savoir en général, qu'il divise alors en deux catégories : sensible et rationnel. Et dans les deux cas il emploie le terme arabe *wujūd* et non *'ilm* ou *ma'rifa*. D'autre part il définit le savoir (*'ilm*) comme étant « le fait de trouver (c'est-à-dire de connaître = *wijdān*) les choses par leurs réalités profondes » (*ḥaqā'iq*). Jamais le terme *wujūd* et ses analogues morphologiques ne se trouvent chez lui dans le sens du mot « être » et ses formes variées. Il emploie dans ce cas, *ays* qu'il oppose à *lays*, le non-être, le néant. Il utilise alors l'un et l'autre termes comme deux noms réguliers, susceptibles de plier à toutes les inflexions de la grammaire. Il fait de même avec le nom *huwiyya* qu'il dérive, lui aussi, de la particule pronominale *huwa*. Bien mieux : avec cette dernière particule, comme avec *ays* et *lays*, il construit des verbes comme *hawwa*, *tahawwa*, *ayyasa*, *ta'ayyasa*. Autant de subterfuges pour contourner la difficulté et suppléer au manque d'un correspondant, en arabe, aux termes ὄν et εἶναι [1].

(1) Pour tout cela, cf. Abû Rîda, *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya*, Le Caire 1950, pp. 20-21, 106, 169 ; cf. aussi Walzer, *New Studies on al-Kindī*, in *Greek into Arabic*, Oxford 1963.

Bien entendu les néologismes de Kindī n'ont pas subsisté dans la *falsafa*. Pour y désigner l'être et le non-être, c'est la terminologie imposée par Fārābī et Avicenne qui a finalement eu gain de cause. Mais ici, comme dans d'autres cas signalés par Averroès, les deux maîtres du péripatétisme arabe ont été influencés par les *mutakallimīn*, les scolastiques musulmans.

En ce qui concerne les relations entre l'être et l'esprit déterminées par le terme *wujūd* et ses analogues, ces scolastiques, longtemps déjà avant Fārābī, avaient une attitude bien définie. On la retrouve chez les traditionnalistes aussi bien que chez les mu'tazilites. Ce fut l'ash'arite Bāqillānī qui lui donna son expression définitive. Il dit : « Le savoir *('ilm)*... c'est la connaissance *(ma'rifa)* du connu *(ma'lūm)* tel qu'il est. » On lui objecte : il faudrait plutôt dire : « Il est la connaissance de la chose telle qu'elle est. » Il répond : « Le connu peut être une chose, comme il peut être rien *('adam)* ». Il explique un peu plus loin : « Le connu se divise en deux catégories : le connu en tant qu'existant *(mawjūd)* et le connu en tant qu'inexistant, ou néant *(ma'dûm)* ».

Par Fārābī et Avicenne, le *wujūd* et le *mawjūd* passent donc du *kalam* dans la *falsafa* pour y exprimer le ὀν et le εἶναι. Mais il se produisit alors un mouvement inverse et de réciprocité : par le biais de cette notion de *wujūd*, après Ġazālī surtout, la méthaphysique et la psychologie de la *falsafa* s'écoulèrent en larges effluves dans les moules du *kalam*. Ce fut pour le grand malheur de ce dernier, dira Ibn Khaldoun, et non sans raison.

(II)

Tout commença par le *manṭiq*, la logique grecque d'expression arabe. La porte qui lui avait été entrebâillée déjà par Ğuwaynī, lui fut largement ouverte par Ġazālī. Celui-ci ne l'avait adoptée, certes, que sous son aspect formel. Mais même alors cette logique impliquait une attitude de l'esprit dans sa relation à l'être que la pensée arabe ne pouvait assumer.

Même sous son aspect formel cette logique, en effet, commence à la proposition qui, elle-même est un jugement dit logique, où la copule est nécessaire. C'est par celle-ci, en effet, que l'objet se pose dans l'être en s'opposant à l'esprit. Informé par la chose,

ce dernier se saisit analogiquement « être » comme elle, par une réflexion sur soi que lui permet sa transparence à lui-même et qui le laisse ouvert à toutes les choses dans lesquelles l'être pourrait se concrétiser. A cette signification de l'être, la pensée arabe s'est toujours refusée à se prêter. Ses grands représentants ont pu forger des termes pour exprimer le ὄν et le εἶναι substantivé, et l'on a vu au prix de quels subterfuges et aux risques de quels malentendus. Mais il leur fut impossible d'exprimer les diverses formes personnelles de l'indicatif présent du verbe « être ». Comme tel, ce dernier n'existe pas dans la langue arabe ; et son génie, même de nos jours se trouve mal à l'aise lorsqu'on veut la forcer à exprimer le principe critériologique de Descartes : « Je pense donc je suis. »

On comprend dès lors la répugnance quasi-instinctive pour cette logique, grecque d'origine, arabe d'expression, chez les *fuqahā'*, dont le chef de file, dans ce domaine, fut Ibn Taymiyya. Cette logique, disaient-ils en substance, a été créée pour un génie de langue et de pensée différent du nôtre. Celui qui veut penser arabe ne peut s'y trouver à l'aise. Elle suppose une philosophie à laquelle notre entendement ne saurait se plier.

Certes, en réagissant de la sorte, tous ces juristes ne pensaient explicitement qu'à leur *'aqīda*, à leur dogme, leur seule *falsafa*, comme le dira Ibn Taymiyya et l'expliquera Ibn Khaldoun. Mais cette déclaration de principe repose à son tour chez eux sur un fondement psycho-critériologique dont il faut analyser ici les ressorts.

Nous avons déjà parlé de la réflexion de l'esprit sur lui-même et du jugement, dit logique, qui en résulte. L'un et l'autre suppose l'évidence dite interne, médiate ou immédiate, et qui concerne à la fois l'objet et le sujet : dans l'objet, elle est l'ouverture de lui-même au sujet ; chez le sujet, elle est vision de l'esprit au-dedans de l'objet dont il se trouve informé et qui s'ouvre ainsi à ses yeux.

Mais tout d'abord, on le devine déjà, le jugement dit logique n'existe pas en arabe. Son équivalent est le *taṣdīq* que les latins du moyen âge ont traduit par « fides ». Disons qu'il faut l'entendre dans le sens d'un « jugement de véridicité ». Il est dans le

sujet, la résultante d'un *khabar*, d'un fait raconté. La proposition qui l'exprime est, à son tour, une phrase *khabariyya*, non dans le sens de « déclarative », encore moins « indicative », mais dans celui de « narrative » ou tout au plus « explicative ». Avant déjà que de parvenir à l'esprit, l'être est un *khabar*, c'est-à-dire un donné, objectif certes, mais déterminé, isolé, enfermé dans un récit, réduit à l'état de « renseignement » sur l'objet. Celui-ci n'est pas alors abordé en lui-même pour être mis dans une perspective d'ouverture à l'infini des choses (1).

Voilà pourquoi le terme « évidence » n'a pas d'équivalent dans la pensée arabe. On le trouve, sans doute, rendu par le mot *badāha* dans les traductions contemporaines des ouvrages philosophiques occidentaux. Mais la *badāha* indique, au sens premier, la promptitude de l'esprit à comprendre ce qui lui est enseigné ou « raconté ». Alors que l'évidence est avant tout l'initiative de l'esprit, se prenant comme seul critère de ses jugements et forçant l'objet à se mettre en situation de lui découvrir son authenticité avec ce qu'il recèle en lui-même de réalité concrète.

Faut-il alors citer l'exemple typique de Ġazālī ? Pour lui, on le sait, l'enseignement prophétique est le seul critère de vérité. Il « secoue » d'abord l'esprit pour l'éveiller à des réalités qu'il ne soupçonnait pas. L'esprit s'y habitue ensuite en y pensant constamment ; il en acquiert alors la certitude. Et cela vaut même pour ce que nous appellerions aujourd'hui les connaissances inductives et scientifiques, comme la médecine, l'astronomie et les mathématiques. Le *yaqīn*, la certitude, reste en tout état de cause, un *īmān*, un acte de foi de l'esprit, non en lui-même, mais dans la « véridicité » d'un « savoir » à lui transmis comme un *khabar*. Ce dernier sera toujours un *musallam*, un « postulat supposé vrai », même lorsqu'il fait partie des *awwaliyyāt*, des « données » ou « connaissances » premières.

L'étrange est que Ġazālī ne fait, ici, qu'emboîter le pas à

(1) Cf. Jabre, *La notion de la certitude chez Ghazali*, Paris (Vrin) 1958, Conclusion générale.

Avicenne. Dans sa classification des prémisses du point de vue de leur aptitude à devenir objets d'un « jugement de véridicité », Avicenne, en effet, range en tête de liste les *musallamāt*. Les *awwaliyyāt* en font partie ; et elles sont définies à leur tour, comme « objets de croyance » *(muʿtaqadāt)* dont « l'acceptation est obligatoire ». Autrement dit, ces *awwaliyyāt* ne sont pas conçues comme évidentes en elles-mêmes. Le fondement critériologique à la certitude qu'on en possède est, on le sait, l'intellect agent « séparé » qui les réfléchit dans les esprits « individuels ». Chez Avicenne, comme chez Ġazālī, l'évidence interne proprement dite n'existe pas ; le critère de la vérité et de la certitude est placé en dehors du sujet connaissant : ce critère, c'est le prophète d'un côté, l'intellect agent de l'autre (1).

(III)

Le sujet connaissant possède, sans doute, en propre le *naẓar*, qui signifie directement la vision, et dans lequel on s'est hâté de voir le correspondant du « raisonnement » dans la pensée occidentale. Or ce *naẓar*, on le sait, n'est chez Avicenne qu'une préparation, chez l'homme, à recevoir le savoir réfléchi en lui par l'intellect agent du monde sublunaire. Dans le *kalām*, il est un accident directement créé par Dieu ; après des tâtonnements pénibles et longs, Rāzī, suivi de Ījī et Jurjānī, lui reconnaîtront enfin un lien intrinsèque entre lui et le savoir *(ʿilm)*. Et encore, ce lien ne sera défini que comme lien de simple corrélation et non de cause à effet.

Autre chose encore. Le mot *naẓar* eut très tôt, dans la pensée arabe, le terme *istidlāl* pour synonyme. Ce dernier s'applique à la recherche du *dalīl*, qui ne signifie pas directement la « preuve » ou « l'argument », mais le « signe », le « guide ». En soi, il n'aura que la valeur restreinte d'indice particulier montrant l'objet qui, ainsi, est saisi de l'extérieur toujours à la façon d'un *khabar*. Le *naẓar* est alors le regard de l'esprit fixé sur cet objet à l'exclusion de tout autre, et considéré dans sa définition descriptive *(rasm)*. Dans ces conditions, la *nāẓir*, l'homme de la

(1) Cf. Ibn Sīnā, *al-Išārāt wat-tanbīhāt*, éd. Dunia, Le Caire 1960, vol. I, 389 sq.

recherche spéculative, ne pouvait tarder à se transformer en *munāẓir*, l'homme des joutes dialectiques. De fait, le domaine des *naẓariyyāt*, du savoir spéculatif, sera toujours considéré comme étant celui du *jadal*. Dans la pensée arabe, ce dernier désigne bien la dialectique ; mais c'en est une où la communication entre le *nāẓir* et le *munāẓir* devient un dialogue de sourds : le *Tahāfut* de Ġazālī en est un cas typique. Dans cette dialectique, en effet, thèse et antithèse sont des *khabar* où l'opposition à l'autre signifie son exclusion absolue. Elles ne peuvent s'ouvrir l'une à l'autre pour fusionner dans une synthèse qui, tout en sauvegardant leurs identités respectives, résorberait leur opposition en la dépassant. Pour y arriver, il aurait fallu de la part de l'esprit une objectivation de lui-même. Par sa réflexion sur lui-même et l'évidence interne qui en résulterait, l'esprit réalise alors, entre lui et l'objet, une sorte d'intériorité réciproque : d'une part il s'éveille lui-même à son dynamisme immanent comme critère de véridicité, et de l'autre il provoque l'objet à s'ouvrir pour lui dévoiler, du dedans, ses liens avec l'infini des choses.

Or, en fait, *khabar*, *taṣdīq*, et leurs conséquences sur la psychologie du sujet connaissant furent pour la pensée arabe une source de difficultés qu'elle n'a pas encore tout à fait surmontées. Nous avons déjà signalé ses tâtonnements pénibles pour reconnaître enfin, avec Rāzī, une sorte de lien interne de simple corrélation entre le *naẓar* et le *'ilm*. Quant au moyen terme, elle n'y a pas vu une acquisition due à l'esprit qui, en s'objectivant, le dégagerait du particulier concret par ce que nous appellerions l'induction, résultante de l'évidence interne. Dans le *kalām*, c'est le prophète qui le fournit ; dans la *falsafa*, c'est toujours l'intellect agent qui le réfléchit dans les intellects passifs des hommes.

Il faut cependant signaler ici, l'apport original, sinon génial d'Avicenne, dans le domaine de l'expérience et des sciences positives. Il y aboutit en combinant entre elles les deux notions de *istiqrā'* et de *tajriba*. La première désigne le « dénombrement » d'une série de particuliers que seule la mémoire permet de grouper en un tout collectif. La *tajriba*, c'est la saisie dans l'expé-

rience sensible d'une chose individuelle : en soi, rien ne lie une *tajriba* à celle qui la précède ou la suit. Mais Avicenne s'aperçoit que le « dénombrement » de plusieurs *tajriba* permet, à l'aide d'un « raisonnement analogique imperceptible », d'affirmer entre les faits un lien de nécessité analogue à celle, toujours maintenue, dans le domaine des essences. Un nouveau concept se dégage alors aux yeux d'Avicenne, et qu'il appellera le *muṭlaq*, « l'absolu». En logique il s'ajoutera, comme mode, à ceux déjà connus, de nécessaire, possible et impossible. Sur le plan ontologique, tenant le milieu entre le *ḥādith* du *kalām* et le *mumkin* de la *falsafa*, il permettra d'affirmer un lien nécessaire causal entre les faits d'expériences. Disons enfin qu'utilisée sous une forme nouvelle et diluée dans la critériologie du *khabar*, notre nouvelle notion sera, entre les mains d'Ibn Khaldoūn, l'intuition fondamentale de cette création de génie que fût la *muqaddima*, le livre des Prolégomènes.

Avec ce chef-d'œuvre, la pensée arabe semble avoir atteint l'étape ultime du développement qu'elle suivit dans sa conception des liens à poser entre l'être et l'esprit. L'excellente étude de Nasif Nassar sur « la pensée réaliste d'Ibn Khaldoun » (1) nous épargnera la peine de nous y attarder. Nassar a bien montré comment, chez Ibn Khaldoun, cherchant à repenser la civilisation arabo-musulmane dans son ensemble, l'esprit s'est vu, informé par son donné intrumental, comme un tout aux contours nettement définis où les limites du sujet coïncidaient exactement avec celles de l'objet. Toute la dynamique dont cet ensemble était capable n'a pu alors s'exercer qu'à l'intérieur de ses limites. Et elle le fit d'une manière remarquable. Mais devenu ainsi exclusivement son objet, le sujet ne sut pas entrevoir, au-delà de cette synthèse vivante entre lui et l'autre, et dont il était lui-même l'auteur, les ressources qu'elle pourrait mettre à sa disposition pour des réalisations possibles ultérieures. Ibn Khaldoun jugea que la civilisation arabo-musulmane était, dès son époque déjà, à son déclin : comme celles qui l'avaient

(1) Paris (P.U.F.) 1967.

précédée elle agonisait pour laisser à d'autres la place sur la scène de l'histoire.

A la lumière de tout ce qui précède on peut entrevoir sans peine les origines psycho-critériologiques de ce monument de la pensée arabe. Pour le construire, son auteur disposait de la notion de lien causal déjà dégagée par Avicenne. L'aspect original avec lequel elle apparaît dans la *muqaddima* est dû à son application géniale aux faits socio-historiques. L'ensemble de ces faits se présentait comme un *khabar* exclusif et dont il fallait seulement comprendre la signification. Pour les raisons exposées plus haut, l'idée d'une dialectique ou d'une philosophie de l'histoire ne pouvait même pas effleurer l'esprit d'Ibn Khaldūn. Mais il ne se rendait certainement pas compte qu'en mettant ainsi spontanément en œuvre les présupposés critériologiques de sa pensée, il jetait, déjà dès son époque, les bases des futures sciences sociologiques.

* * *

L'homme arabe ou arabophone contemporain se plaît à le considérer comme une de ses gloires culturelles. Il partage même l'admiration que lui vouent les historiens de la sociologie. Mais il refuse de souscrire à ses conclusions sur la civilisation arabo-musulmane. En ce qui concerne au moins l'une des formes de cette civilisation, la pensée arabe proprement dite, l'arabe d'aujourd'hui, musulman ou non, croit avec raison, non seulement qu'elle est capable de survie, mais encore qu'elle n'a même pas besoin de renier ses fondements psycho-critériologiques pour se renouveler et redevenir créatrice. Accumulés par la science des *uṣūl*, par le *kalām*, la *falsafa*, le *taṣawwuf*, et surtout les différentes épistémologies appliquées, durant un passé glorieux, dans la recherche *(ijtihād)* juridique, historique et scientifique, les matériaux sont encore là, à pied d'œuvre. Ils témoignent d'un ensemble dynamique de lignes de forces qui, malgré tout, restent, encore aujourd'hui, celles du génie arabe tel qu'il continue à s'exprimer dans sa langue écrite ou parlée. Ces lignes de force ne sont pas identiques à celles d'une philosophie de l'être ; et cela détermine déjà l'attitude que la pensée arabe

contemporaine aura d'instinct, ou devra se donner en principe, face à la pensée occidentale chez laquelle elle se cherche un enrichissement. Mais aussi tout dénote, dans la pensée arabe, que l'esprit s'y engage selon des lignes de forces où l'être cède le pas à l'action. Ce qui est premier dans cette pensée, c'est l'agent sujet d'obligation *(al-fā'il al-mukallaf)*; reste à savoir si ce *fā'il* doit être considéré comme purement réceptif dans la mise en œuvre de ses activités. Le passé arabe semble avoir été dominé presqu'exclusivement par cette conception, sinon dans la pratique empirique, du moins toujours dans la théorie. Il n'en est plus de même aujourd'hui. D'où un certain malaise chez l'arabe contemporain lorsqu'il cherche à s'affirmer dans un engagement.

Heureusement que dans son esprit perce déjà la conviction de plus en plus claire que, là aussi, il peut faire appel à des ressources qui lui sont propres et font partie intégrante de son patrimoine culturel. Je songe à l'apport mu'tazilite et le fondement psycho-critériologique qui en est le ressort. Dans le mu'tazilisme, en effet, l'homme est un agent *(fā'il)* sujet d'obligation *(mukallaf)*. Mais il a lui-même l'initiative et la responsabilité de son action : c'est lui qui la « crée » *(khāliq li'af'ālih)*. Ce principe, une fois posé, doit alors déterminer les rapports qui lient l'être à l'esprit. Ce dernier prend lui-même l'initiative du *naẓar* qui, à son tour, « engendre » *(yuwallid)* « le savoir » *('ilm)*. Mais il ne peut le faire que par l'évidence interne dont l'expression n'est plus le jugement logique, mais le « jugement de véridicité » toujours présent au sein de la connaissance, devenue elle-même et au sens premier, l'action par excellence, concrète et transformante. Du coup le *khabar*, toujours supposé, est approfondi et dépassé par la dynamique vivante du *fā'il* engagé, orienté de sa propre initiative et par l'intime de lui-même. Le *taṣdīq*, résultante du *khabar* dans l'esprit, est repensé à la lumière d'un fondement psycho-critériologique dont l'aboutissant n'est pas seulement la compréhension passive d'un fait « raconté » ou d'un « enseignement » reçu. Bien entendu cela suppose un franc renversement dans la perspective : dans sa réflexion sur lui-même par le *naẓar*,

l'esprit ne saisit l'être qu'à travers la conscience qu'il a de son action. Autrement dit, dans la pensée arabe c'est la valeur qui est d'abord affirmée, l'être vient en second lieu.

Faut-il y voir une réponse à la question que se pose la pensée occidentale contemporaine au sujet de l'être et de la valeur : auquel des deux revient la primauté ?

Farid JABRE
(Beyrouth)

A NINETEENTH CENTURY VIEW OF JIHĀD

In the Qur'ān *jihād* is only one of several duties which are incumbent upon the Muslim. The Arab conquests, however, gave a psychological twist to Islamic thought, as a result of which the duty of *jihād* was exalted in the Traditions. The Sunnī theory of *jihād* developed against the need to reconcile religious theory and historical precedent. The Shī'a were not faced with this problem and were able to reject historical precedent and to exaggerate the religious element. The disappearance of the twelfth *imām* in 260/873 and the death of the fourth agent *(nā'ib khāṣṣ)* (1) of the 'hidden *imām*' in 329/940 without having named a successor had important consequences for the Shī'ī conception of *jihād*, the obligation to undertake which became limited during the concealment of the *imām*. In spite of this, it was in connexion with the theory of *jihād* that certain important developments occurred in the field of political theory in the course of the nineteenth century.

The first great period of Shī'ī jurisprudence and theology was the Buyid period when the main lines which were to be followed in later times were laid down. Shaykh Mufīd (d. 413/1022-3) added to the *dār al-islām* and the *dār al-ḥarb* a third category, the *dār al-īmān*. This comprised those places in which the true faith, i.e. Ithna 'Asharī Shi'ism, prevailed, whereas the *dār al-islām* consisted of those places

(1) The term *nā'ib khāṣṣ* is used in two senses : first to signify the agent of the 'hidden *imām*' during the 'lesser concealment', and secondly someone appointed during the 'greater concealment' by the *nā'ib 'āmm* to carry out a specific task.

where Islam other than Ithna 'Asharī Shi'ism was followed (1). The problem for the Shī'a was not so much the conversion of the *dār al-ḥarb*, but the fact that political power was in the hands of Muslims of other sects, who by the circumstances of the case could hardly be regarded as rebel bodies against a properly constituted state—a view which Sunnī jurists could put forward with regard to dissident bodies within the 'Abbasid caliphate. With the rise of the Buyids, the first major dynasty to profess Ithna 'Asharī Shi'ism, the situation was not improved: the Buyids tolerated the existence of the Sunnī caliphate—in the face of a large Sunnī majority in the provinces over which they ruled, perhaps no other course was open to them. It is, perhaps, not fortuitous that there was a tendency among the Shī'a at this period to transfer *jihād* to the spiritual plane and for it to lapse in the temporal sphere.

The next great period of Shī'ī jurisprudence was the Īlkhān period when a general loosening in the tension between Shī'īs and Sunnīs took place. The crucial problem facing the Islamic world at this time was not the extension of the *dār al-islām*, but its defence against the onslaughts of unbelievers. Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī (b. 602/1205-6, d. 676/1277-8) in his *Sharā'i' al-Islām* (2) and the Persian abridgement of it entitled *al-Mukhtaṣar al-nāfi'* (which was apparently designed to take the place of the *Sharā'i'* (3), sets forth the Shī'ī theory of *jihād*. He maintains that *jihād* was only obligatory if the believer was summoned to *jihād* by a just *imām*, or by a person appointed over that matter by the *imām*. It was not obligatory in the event of the existence of an unjust *imām (imām-i jawr)* except when an enemy attacked the Muslims and threatened the territory of Islam, or if the believer found himself in a group of people and an enemy set upon them and he wished to defend

(1) *Awā'il al-maqālāt fī madhāhib al-mukhtārāt*, Tabriz, n. d., pp. 117-18.

(2) This has been translated into French by A. Querry under the title *Droit Musulman*, Paris 1871-2, 2 vols.

(3) See *al-Mukhtaṣar al-nāfi'*, ed. Muḥammad Taqī Dānishpazhūh, Tehran 1964, Introduction, p. 19.

himself (1). In such cases to fight was not tantamount to helping an unjust *imām (imām-i jā'ir)*. It was obligatory upon anyone who could not himself undertake *jihād* but could send someone in his place to do so and to give him whatever he needed for the purpose.

Al-Muḥaqqiq then states that it was praiseworthy *(mustaḥabb)* for *murābiṭa* to serve on the frontiers even if the *imām* was not present. This did not involve battle and was merely a declaration that Islamic territory would be defended. If a believer made a vow to serve on the frontier it was obligatory for him to go, whether the *imām* was present or not. Similarly, if he made a vow to set aside something for the upkeep of someone serving on the frontier, it was obligatory upon him to pay this, even if he had only vowed in secret.

Al-Muḥaqqiq then proceeds to lay down the three classes of persons against whom *jihād* was obligatory, namely (i) those who rebelled against a just *imām*, provided he, or that person whom he had appointed over the matter, summoned the believer to *jihād*, (ii) the *ahl-i kitāb* until they submitted to the conditions of a *dhimma*, and (iii) those who had no book, provided that they had been summoned to accept Islam and had refused, and provided that the summons to *jihād* was made by the *imām*, or that person whom he had appointed over the matter. But, in effect, al-Muḥaqqiq limited *jihād* to defensive war, since for the Shī'a during the concealment, the conditions for a valid summons to *jihād*, i. e. the existence of a just *imām*, could not be fulfilled; and by stating that peace was permissible with *ḥarbīs* as long as the *imām*, or that person he had appointed over the affair, was not in a state of war with them, he made peace between the *dār al-islām* and the *dār al-ḥarb* the normal state of affairs, although he makes clear in his exposition concerning the *murābiṭa* that Islamic territory was to be defended (2).

(1) *Ibid.*, p. 139. Al-Muḥaqqiq must here be using the term *imām* in a general sense as the leader of the community and not in the specifically Shī'ī sense, since the Shī'ī *imām* was by definition *ma'ṣūm*.

(2) *Ibid.*, pp. 139 ff.

When the Safavids came to power in the 15th century A. D. Ithna 'Asharī Shi'ism became the official religion of the state. Some of the more extreme followers of the shah held that he was the incarnation of the deity. For them a summons to *jihād* would presumably have required no further authorization. The less extreme and more widespread view was that the Safavids ruled by right of their descent from the *imāms* and were, therefore, presumed to be 'just' rulers and were generally regarded as *ma'ṣūm*. In view of this some re-interpretation or reconsideration of the theory of *jihād* might have been expected, but in fact the theory of the great *mujtahid*s of the Safavid period appears to have differed very little from that put forward by al-Muḥaqqiq (1).

The more orthodox *'ulamā'* probably never regarded the Safavids as ruling by right on behalf of the *imāms*, and in any case when it became clear that Shī'ī government was, in practice, no more righteous that had been other governments before it, the *mujtahid*s and others began to question the right of the Safavids to exercise power. Mullā Aḥmad Ardabīlī (d. 993/1585) addressed Shāh 'Abbās in a letter as "the founder of a borrowed empire" (2), implying that his kingship was usurped and that the real kingship belonged solely to the *imām*. The Safavids, who had strengthened the *mujtahid*s in order to establish Ithna 'Asharī Shi'ism as the official religion of the country, although they were able, on the whole, to prevent them interfering in political affairs, had, in fact, created a double-edged weapon. The Sunnī *'ulamā'* were traditionally

(1) The doctrine that the shah was *ma'ṣūm*, i. e. immune from sin, probably derived from two sources: the pre-Islamic Persian theory of state which had influenced the theory of the ruler as the Shadow of God upon Earth and the theory of *'iṣma* as applied to the Shī'ī *imāms*. Chardin records that the Persians "say that the Persons of their Kings are Sacred and Sanctified, in a peculiar manner above the rest of Mankind, and bring along with them wheresoever they come, Happiness and Benediction" (*Sir John Chardin's Travels in Persia, with an introduction by Brigadier-General Sir Percy Sykes*, London 1927, p. 11). Krusinski, writing later, states "tis a maxim among the Persians, that *kings* are subject to no Law; and that whatever they do, they commit no Sin". (*The history of the revolution of Persia*, transl. into English by Father de Cerceau, Dublin 1929, p. 56).

(2) Quoted by E. G. Browne, *Literary History of Persia*, Cambridge 1930, iv, 369.

regarded as 'the heirs of the prophet', and it was natural that the *mujtahids* should seek to establish themselves as 'the successors' of the *imāms* as a source of authority over against the temporal rulers. With the reduction in the power of the *ṣadr* under Shāh 'Abbās II (1052-77/1642-67) there was an increase in the power of the *mujtahids*.

Du Mans, writing in 1660, after describing the *mujtahids* in unfavourable terms, states, "Not one in a thousand who spends his life from early youth until old age [as a student of religion] succeeds in calling himself, without contradiction, the *janishin-i imam*, because in such a case he would be able to gather the people behind him like another Orpheus. The shahs themselves see to it in good time, because, if such a person emerged, the belief of the people is such that the government would have to act upon his orders, and the king would only wield his sword to strengthen him and to execute by force what the gentleness of this hypocrit could not accomplish. The king according to them was only a usurper who ought to submit in everything and everywhere to the *fatwa* of this holy person" (1).

Chardin also alleges that the religious classes and the devout maintained that in the absence of the *imām* his place should be taken by a *mujtahid*, who was *ma'ṣūm*, but the more widely held view, he states, was that the right belonged to one of the descendants of the *imāms* in the direct line who need not necessarily be perfect as was the true vice-regent of the prophet and the *imām*. There was a case towards the end of the Safavid period, in 1666, when a certain Mullā Qāsim preached against the shah on the grounds that he had infringed the *sharī'a*, was no longer fit to hold office, and that the son of the *shaykh al-islām*, whose mother was a daughter of Shāh 'Abbās, should be put in his place (2).

If the fiction that the ruler was *ma'ṣūm* could not be maintained and he could not be regarded as representing the *imām*

(1) *Estat de la Perse, en* 1660, ed. C. Schefer, Paris 1890, p. 162.

(2) *Voyages du Chevalier Chardin en Perse et autres lieux de l'Orient*, ed. L. Langlès, Paris 1811, V, 208 ff.

and his rule as just, was the life of the community to cease to have religious validity and the defense of the *dār al-islām* to be abandoned? This was broadly the same problem which al-Ghazālī had faced earlier in a different context. Under the Qājārs a partial answer was found to this problem. The body of the *mujtahid*s now made explicit their claim to be collectively the deputy *(nā'ib 'āmm)* of the 'hidden *imām*' during the 'greater concealment', and recognition as such was tacitly accorded to them, and with this the duty to enjoin the good and forbid the evil devolved primarily on them (1). The shah was once more looked upon simply as the executive power, whose task was to preserve the true faith and promote conditions in which it could prosper.

The Qājārs had no real or pretended claim to descent from the *imām*s as had the Safavids. Like others before them, they had usurped power, but having done so they were recognised, as had been dynasties before them, as exercising power as 'the Shadow of God upon Earth'. The religious institution was no longer subordinate to the political to the extent it had been under the Safavids: it stood over against the state, not wholly incorporated in it. Neither was absolute. The shah could not dispense with the '*ulamā*' because he required their co-operation for the performance of certain public functions, and in any case could not afford to alienate them because of the support they enjoyed from the common people. Sir John Malcolm, writing of the *mujtahid*s, states that they "fill no office, receive no appointment, have no specific duties, but are called, from their superior learning, piety and virtue by the silent but unanimous suffrage of their countrymen, to be their guides in religion, and their protectors against their rulers; and they receive a respect and duty which lead the proudest kings to join the popular voice, and to pretend, if they do not feel, a veneration for them" (2). At the same time, the position of the '*ulamā*' was delicate. Although they were not

(1) Cf. Shaykh Ja'far, *Kashf al-Ghiṭā'*, lith., pages unnumbered, section on *jihād*.

(2) *History of Persia*, London 1829, ii, 316.

incorporated into the government to the extent they had been under the Safavids, many of them had compromised their integrity in the eyes of the people by accepting public office. In the big cities, the government appointed and paid the *imām jum'a*, the *shaykh al-islām*, the *qāḍīs*, and, in some cases, the *pīshnamāz*. This reduced their independance and forced upon them a somewhat ambivalent attitude.

The new position, or rather the reassertion of what had been the standard Sunnī theory, namely the inter-dependence of religion and kingship, is most clearly seen in the reformulation of the theory of *jihād* during the reign of Fatḥ 'Alī Shāh. With the Russian wars in the early years of the nineteenth century the duty of *jihād*, which had been tacitly allowed to lapse, was revived. Qā'im Maqām's introduction to an essay entitled *Jihādiyya* bears witness to this at government level (1). Among the expositions of the *'ulamā'* that of Shaykh Ja'far in the *Kashf al-Ghiṭā'* is of crucial importance (2). The section on *jihād* would appear to have been written in or about 1809, at the time when the *'ulamā'* were demanding a *jihād* against Russia and had declared Fatḥ 'Alī Shāh to be a *mujāhid*.

Shaykh Ja'far enumerates five types of *jihād*, namely *jihād* undertaken (i) to protect Muslim territory, (ii) to prevent others gaining control over the persons of Muslims, (iii) against Muslims united with infidels, (iv) to evict enemies from Muslim territory, and (v) offensive war against infidels. His definition of *jihād*, although it does not go outside the traditional purposes of *jihād*, defines it in terms relevant to the contemporary situation. Introducing the section on what was required of a leader of *jihād* and what he needed, Shaykh Ja'far declares that war was of two kinds. The first, which did not require a leader and consisted simply in self-defence, was not called *jihād*. The second kind required a leader endowed with certain specific qualities. Continuing with a slightly ambiguous

(1) *Munsha'āt-i Qā'im Maqām*, ed. Jahāngīr Qā'im Maqāmī, Tehran 1959-60, pp. 276 ff.

(2) Shaykh Ja'far is also known as Kāshif al-Ghiṭā'. Brockelmann gives the date of his death as 1227/1812.

statement, which appears both to deny the validity of earthly kingship and also to sanction it, he states "and this kind requires permission from God since there is no power of one man over another because creation is equal in its service to God and in the necessity of obedience to the God of Creation... and whoever attributes kingship to himself other than to God, then what is meant by kingship is not real kingship but apparent kingship, which is as a loan; and there is no reason to issue prohibitions and orders except by the one set up by God."

This kind of war he also subdivided into two. The first was offensive *jihād*, i. e. war which was not concerned with the defence of Islam itself or the lives and properties of Muslims and which was the prerogative of the *imām*, or the one especially appointed by him. The second, he continues, "involves the territory of Islam, which they (the enemy) want to break and to make the word of unbelief dominant and strong and the word of Islam weak; or they want to enter the land of the Muslims to take possession of it and what is in it; or it involves the protection of Muslim women and lands after the enemy has entered them, and it is desired to expel them; or it involves a group of Muslims which is faced by another group which has power over it; or a group of Muslims belonging to the people of the truth who have been oppressed by a group of those who follow falsehood. These cannot be repelled except by preparing armies and mustering soldiers.

It is incumbent upon the *imām*, if he is present, [to assume the leadership of *jihād*] and it is not permissible to interfere concerning this function unless he gives permission to one specially appointed for the purpose of [undertaking] *jihād* or who exercises other functions such as that of *qāḍī*, *muftī*, *imām*, or the like. It is incumbent upon the people who are under the obligation of the law to obey him and to listen to his words. But if *jihād* is not included in the functions given to him, it is not permissible for him to interfere concerning it.

If the *imām* is not present because he is in concealment, or if he is present but it is not possible to obtain his permission, it is the responsibility of the *mujtahid*s to undertake this affair. It is incumbent to give preference to the best *(afḍal)*, or to

him who is given permission by him in this respect; and it is not permissible for anyone other than them to interfere in this matter. Obedience to them is incumbent upon the people: whoever disobeys them disobeys their *imām*. If they (the *mujtahids*) are not present, or are present but it is impossible to consult them or refer to them, or if they are persons with religious doubts who do not follow the exoteric meaning of the *sharī'a* of the prophet, then it is incumbent upon every intelligent person possessing judgement, who knows how to manage affairs and the intricacies of leadership, and who has maturity, understanding, steadfastness, determination, and resolution, to undertake the carrying out of these functions. Once such a person accepts the obligation to carry them out, the responsibility falls from others, in spite of there being a number [whose qualities are such that they would have been] liable to undertake the task. But, if they [all] neglect this, they will all be punished. Once the liability has been accepted, it is incumbent upon the one who has received this responsibility to fight the dastardly Russian sect and other hostile and iniquitous sects, and upon the people to aid and help him if he needs them and to succour him. Whoever disobeys him disobeys the most distinguished '*ulamā*', and he who disobeys the most distinguished '*ulamā*', by God, disobeys the *imām*, and who disobeys the *imām* disobeys the prophet of God, the best of creation, and who disobeys the best of creation disobeys Almighty God.

Since it is more appropriate from the point of view of precaution and closer to the satisfaction of the Lord of the Two Worlds, and to humility, submission and obedience to the Lord of Creation to take permission [in this matter] from the *mujtahidīn*, I, since I am a *mujtahid* and one of those who claim to be the agent of the sayyids of the age, give permission to the Sultan, the son of the Sultan, the *Khāqān*, the son of the *Khāqān*, who is protected by the careful eye of God the Benefactor, Fatḥ 'Alī Shāh, may God continue his shadow over the heads of the people, to take what is required for the management of soldiers and armies and the repelling of the infidels, rebels, and those who have abjured the faith, and to take [what he needs]

from the land tax (1) from the lands conquered by the victory of Islam and such things as will be explained, and *zakāt* which is due on gold and silver, wheat and barley, dates and raisins, and the three kinds of cattle (2). If all this falls short of what is needed and he does not have what he requires to repel those wretches, it is permissible for him to take measures with regard to the people in the frontier regions *(ahl al-ḥudūd)* by taking from their wealth if it falls to him to protect their women and their lives. If this does not suffice, let him take from those further away whatever he needs to repel the insistent enemy. It is incumbent upon him who is called a Muslim and who is resolved upon obedience to the prophet and the *imām*, upon them both be peace, to obey the orders of the Sultan, and not to disobey him in *jihād* against the enemies of God and to follow the order of whomsoever the Sultan has set over them and made their defender against whatever comes to them by way of catastrophe. Whoever disobeys him in this disobeys God and deserves the wrath of God. The difference between the necessity of obedience to the viceregent of the prophet, upon him be peace, and the necessity for obedience to the Sultan, who is the protector of the Muslims and Islam, is that the necessity of obeying the *khalīfa* is because of his [holding the] office [of *khalīfa*] and not in consideration of the objectives and intentions, whereas obedience to the Sultan is incumbent because of the responsibility he holds, being in this position, since the obtaining of the *farḍ* has ceased [the *imām* being no longer present]. Obedience to the Sultan is incumbent in the same way as the necessity for preparing arms and mustering helpers, just as there is a necessity for the preliminary things on which depend the obtaining of the things which are obligatory (3).

Our Sultan, may God perpetuate his kingdom, must recommend to whomever is dependable, and whom he has set up to

(1) *Kharāj*. The term would seem to be used here in the sense of land tax rather than tribute.

(2) I. e. oxen, sheep and goats, and camels.

(3) The implication to be drawn from these words is that *jihād* is obligatory.

repel the people of corruption, piety and obedience to God, steadfastness in worship, the equal division [of the booty], justice to the subjects (1), and the equal treatment of all Muslims, and that he should make no distinction between relatives and strangers, enemies and friends, servants and others, or followers and others. He should be to them like a compassionate father and kind brother. He should depend upon God and refer affairs to Him; and rely upon no one else but God; and should not disobey the sayings of His representatives in all he seeks in following the demands of God in this respect. He should not attribute victory to himself and should not say 'This is from my sword, spear, battle, or blow', but he should say 'This is from my Creator, Maker, Guide, and God'. The Sultan should take into his entourage only those who are religious and honest, and he should entrust any secrets only to those who fear the punishment of the all-powerful God, because he who does not fear God is not to be trusted when he is out of sight: he observes good manners when present only out of fear. How can anything be expected from him who does not give thanks for the blessings of the Source of Existence by obedience to the King who is worshipped? He should give thanks for apparent benefits in spite of the fact that they all return to God the Creator, and he should see that the duties imposed by Islam are carried out. He should appoint *mu'izzin*s and *imām jum'a*s in the army of Islam and a preacher *(wā'iẓ)* knowing Persian and Turkish (2) who will point out to its members the depravity of this base world, encourage them to seek enternal happiness, and make easy for them the time of death, pointing out that death is inevitable and that there is no escape from it; and that death as a martyr is happiness: the martyr is alive with his Lord, and his sins are forgiven. And he should order them to pray and fast, to continue in obedience to God, to submit to Him, and to observe the times of prayer and the gathering behind the *imām* [for the prayers]. And he should appoint teachers to teach them to read the

(1) The wording of this phrase goes back traditionally to 'Alī b. Abī Ṭālib.
(2) Many of Fatḥ 'Alī Shāh's army were Ādharbāyjānīs and Turkī-speaking.

prayers, *shakkiyyāt*, *sahwiyyāt*, and other forms of worship, and to instruct them in what is permissible and what is forbidden so that they can enter the party of God" (1).

The *mujtahid*s, by claiming for themselves the position of agent to the *imām*, arrogated to themselves the right to act in defensive *jihād*, and since this right enabled them to authorize a properly qualified person to lead *jihād*, it carried with it the important corollary that they could give, by this autorization, validity, or at least temporary validity, to the rule of a shah whom they appointed to engage in *jihād*. This was precisely what Shaykh Ja'far did when he authorized Fatḥ 'Alī Shāh to undertake *jihād* against the Russians and set forth the duties and qualities required of him as sultan.

Ann K. S. Lambton
(London)

(1) I am indebted to my colleague, Dr. Shaban, for help in the translation of this passage.

SUR LA DISPARITION DE LA DOCTRINE ALMOHADE

Nous sommes assez bien renseignés sur la naissance et le développement de la doctrine almohade, puisque nous disposons sur ce sujet de quelques écrits d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min (1), et d'importantes études relatives à cette question (2).

Mais nous ne savons guère comment a disparu cette doctrine qui avait servi de support spirituel à un immense empire. C'est sur ce point que je voudrais présenter quelques réflexions qui tendront à poser le problème beaucoup plus qu'à le résoudre.

Nous savons que la doctrine almohade a rencontré de sérieuses

(1) Le texte essentiel est *Le livre d'Ibn Toumert (Mowaṭṭ'ā)*, éd. J. D. Luciani, Alger 1903, auquel il faut ajouter les traductions partielles d'H. Massé : La profession de foi *('aqīda)* et les guides spirituels *(morchida)* du Mahdī Ibn Toumert, in *Mémorial Henri Basset*, II, 105-121. Il faut tenir compte aussi des Lettres d'Ibn Tūmart et de 'Abd al-Mu'min publiées en tête des *Documents inédits d'histoire almohade* publiées par E. Lévi-Provençal, Paris 1928, texte, p. 1-16 ; trad. p. 1-24, et des *Trente-sept lettres officielles almohades*, Rabat 1941, publiées par E. Lévi-Provençal (Introduction et résumé en français dans *Hespéris*, 1941, p. 1-70). Voir notamment les lettres, I, III, IV, VII, X, XV, XXIII, XXVIII.

(2) On consultera notamment les études de Goldziher : Mohammed Ibn Toumert et la théologie de l'Islam dans le nord de l'Afrique au XI^e siècle, introduction au *Livre d'Ibn Toumert*, Alger 1903, et Materialen zur Kenntniss der Almohadenbewegung in Nordafrika, in *Z.D.M.G.*, XLI, 1887, p. 30-141. M. A. Huici Miranda a consacré quelques pages à la doctrine d'Ibn Tūmart dans son *Historia politica del imperio almohade*, t. I, Tetuán 1956, p. 32-38 et 95-100. Voilà quelques années, M. Robert Brunschvig a écrit un intéressant article, sur la doctrine du Mahdī Ibn Tūmart, in *Arabica*, t. II, fasc. 2 (mai 1955), p. 137-149.

résistances, peut-être même du temps du Mahdī, comme en témoigne la première épuration *(tamyīz)*, pratiquée sur l'ordre d'Ibn Tūmart et de son vivant vers la fin de 1129 ou le début de 1130 (1). Nous n'avons pas assez de détails sur elle pour savoir si elle a été de caractère religieux ou seulement destinée à faire taire une opposition politique : il serait bien surprenant qu'une ou plusieurs questions doctrinales n'aient pas été en jeu.

Plus tard, après que 'Abd al-Mu'min eut conquis Marrakech et anéanti la dynastie almoravide, des soulèvements très graves se produisirent au Maroc, certains empreints d'un caractère nettement religieux, puisque les Barġawaṭa y participaient (2). Le calife eut du mal à les réprimer et y mit fin par la « reconnaissance » *(i'tirāf)* du pouvoir almohade, qui fut en réalité une seconde épuration très sanglante.

Après quoi il ne se passa plus rien sur le plan religieux, ni pendant le règne de 'Abd al-Mu'min, ni pendant celui de son fils Abū Ya'qūb Yūsuf (1163-1184), ni apparemment jusqu'aux troubles qui se développèrent après la mort du jeune calife Yūsuf al-Mustanṣir (1224). C'est au cours de ces troubles que l'un des califes qui se succédèrent, al-Ma'mūn (1228-1232), décida d'abolir la doctrine almohade, comme le rapportent à peu près tous les chroniqueurs et notamment l'auteur anonyme d'*al-Ḥulal al-mawšiyya*, chronique tardive, c'est certain (fin du XIVe siècle), mais où l'on trouve le texte de la déclaration officielle d'al-Ma'mūn, dont il n'y a pas de raison de penser qu'il ne soit pas authentique. Voici la traduction de (3) ce texte :

« Le prince des croyants aux savants *(ṭalaba)*, chérifs, notables, à la masse et à tous les croyants et musulmans — Dieu veuille leur inspirer de Le remercier pour l'abondance de Ses grâces, puissent les visages des beaux jours ne jamais se détourner d'eux. De la cité de Marrakech — Dieu la protège — nous vous écrivons cette lettre — Dieu vous assigne une conduite docile, un bonheur radieux et un comportement déférent toujours

(1) Voir A. Huici Miranda, *Historia politica*, I, 78-79.

(2) Voir A. Merad, 'Abd al-Mu'min à la conquête de l'Afrique du nord (1130-1163), in *Annales de l'Institut d'Études Orientales d'Alger*, XV (1957), p. 122-131.

(3) *Al-Ḥulal al-Mawchiyya*, éd. Allouche, p. 137-138.

prêt à l'obéissance, afin que triomphe une parole décisive, un jugement lumineux, une sentence irrévocable, une porte qui ne saurait être fermée et des ombres planant sur les horizons et effaçant l'hypocrisie. Après quoi, ce que je vous recommande, c'est de craindre Dieu l'immense, de rechercher Son soutien et de vous confier à Lui. Sachez que nous avons rejeté l'erreur et fait apparaître la vérité et qu'il n'y a d'autre Mahdī que Jésus... (1) ; il (Ibn Tūmart) n'est nommé Mahdī que parce que vous avez une conviction erronée sur ce qu'est le Mahdī. C'est là une hérésie que nous avons fait cesser et puisse Dieu nous aider dans cette attitude que nous avons adoptée. Nous avons supprimé son nom et, comme son infaillibilité n'est pas établie, nous l'avons privé de son titre : il s'efface, il tombe, rien ne subsiste de lui. Notre seigneur al-Manṣūr (2) avait déjà songé à proclamer ce que nous proclamons maintenant et à soustraire la communauté à l'affliction que nous avons dissipée. Mais son espoir ne l'y aida point, la mort seule l'en ayant empêché, et il se présenta devant son Seigneur avec une intention sincère et pure. Puisque l'infaillibilité ne fut pas reconnue aux compagnons (du Prophète), que penser de celui qui ne savait pas de quelle main prendre son livre ? En vérité ils se sont égarés et ont conduit à l'égarement. Ils se sont corrompus et ont glissé. Aucun argument en l'occurrence ne milite en leur faveur. Sois-nous témoin, ô mon Dieu, que nous sommes innocents de ce qu'ils ont fait, comme les élus sont innocents en face des réprouvés. Nous cherchons refuge auprès de Toi contre leur dessein immuable (?) (3) et leur action néfaste, parce que nous avons la conviction qu'ils sont au nombre des réprouvés et nous disons d'eux ce qu'a dit notre prophète (4) — sur lui le meilleur de la prière et du salut — : « Seigneur, ne laisse sur la terre nul vivant parmi les infidèles ». Salut ».

(1) Ici un membre de phrase que je ne comprends pas et ne saurais traduire, mais qui ne me paraît pas modifier le sens général du texte.

(2) Il s'agit du troisième calife almohade, Abū Yūsuf Ya'qūb surnommé al-Manṣūr (1184-1199), père d'al-Ma'mūn.

(3) C'est ainsi que je crois pouvoir interpréter le mot *ratīb* qui ne figure pas dans les dictionnaires.

(4) Il s'agit non de Muḥammad, mais de Noé qui est explicitement nommé dans le texte coranique, LXXI, 27 (tr. Blachère, p. 618).

Ce texte, qui n'est reproduit par aucun autre chroniqueur, présente un double intérêt : d'une part il confirme, peut-être par un texte officiel, ce que d'autres ont dit sur l'abandon de la doctrine almohade par al-Ma'mūn (1). D'autre part, il fournit un renseignement qu'aucun autre ne fournit sur l'attitude d'al-Manṣūr vis à vis d'Ibn Tūmart et de la doctrine almohade. Ce renseignement vient renforcer les remarques de M. Huici Miranda (2) sur le fait que le « testament » d'al-Manṣūr ne comporte aucune mention ni du Mahdī, ni de sa doctrine. Tout le monde est d'accord en tous cas pour penser qu'à l'exception de son fils al-Ma'mūn et peut-être de quelques autres de ses intimes, al-Manṣūr ne mit personne au courant de ses intentions profondes et laissa intacte la doctrine almohade, tout en la réprouvant en son âme et conscience.

La décision d'al-Ma'mūn était grosse de conséquences : elle privait de leur support doctrinal un certain nombre d'Almohades dans une situation très complexe où la plupart auraient eu besoin de s'appuyer sur des vérités solides. Elle contribuait donc à démoraliser une partie de l'élite almohade et n'a peut-être pas été sans influence sur la suite des événements, autrement dit sur la dislocation de l'empire. De plus, sur le plan doctrinal, elle allait à l'encontre des mesures qui avaient été prises par al-Manṣūr contre l'école mālikite (3) et risquait fort de redonner courage aux mālikites qui étaient restés les plus nombreux de ses sujets. Il introduisait donc dans son empire un élément nouveau de trouble bien superflu. On sait que son fils et successeur, al-Rašīd, rétablit le système almohade dans son intégralité (4) ; néanmoins le coup était porté et le mālikisme relevait probablement la tête.

Tant que le pouvoir almohade subsista, se rétrécissant comme une peau de chagrin à partir de 1248, l'almohadisme survécut

(1) Cf. par exemple *Rawḍ al-Qirṭās*, tr. Huici Miranda, Valencia 1964, p. 487-488 ; Ibn Ḫaldūn, *K. al-'Ibar*, éd. Beyrouth, VI, 530 ; tr. de Slane, II, 236.

(2) *Historia política del imperio almohade*, Tetuán 1956, I, 385.

(3) 'Abd al-Wāḥid al-Marrākuši, *Mu'ǧib*, p. 202.

(4) A. Huici Miranda, El reinado del califa almohade al-Rašīd, hijo de al-Ma'mūn, in *Hespéris*, XLI (1954), 23-24.

dans les régions méridionales du Maroc où il était né. Mais pendant ce temps de nouveaux pouvoirs voyaient le jour et se montraient indépendants des descendants de la dynastie almohade, sinon hostiles comme les Mérinides.

Pour ceux-là, le problème était simple : à aucun moment ils n'avaient fait acte d'allégeance et n'avaient donc jamais abandonné la pratique du mālikisme. Lors donc qu'ils s'installèrent progressivement dans le Nord du Maroc, ils y apportèrent avec eux le mālikisme et le répandirent au fur et à mesure qu'ils étendaient leur pouvoir. Il semble d'ailleurs qu'ils n'éprouvèrent pas de difficulté de ce côté-là, sauf peut-être à Fès, lors de la révolte de 1249-50, mais les textes qui en parlent sont trop imprécis pour qu'on puisse à coup sûr parler d'une révolte à caractère religieux. Avec les Mérinides donc, c'était le mālikisme qui triomphait à nouveau parmi des populations où il était probablement resté vivace.

Chez les Ḥafṣides d'Ifrīqiya, ce fut le contraire. Ils ne se révoltèrent ni contre le pouvoir ni contre la doctrine almohades, mais furent peu à peu amenés par les circonstances à prendre une progressive indépendance.

D'emblée le premier souverain ḥafṣide, Abū Zakariyā', se posa en mainteneur de l'almohadisme. C'est lui qui fit construire dans la Qaṣba de Tunis une mosquée de style almohade. C'est lui aussi qui fit édifier une école *(madrasa)* pour l'enseignement de la doctrine almohade et il maintint très fermement tout le rituel almohade. Lorsqu'al-Ma'mūn répudia l'almohadisme, il supprima la mention du calife de Marrakech dans le prône du vendredi et fit dire la prière « au nom du Mahdī et des califes orthodoxes », solution d'attente en espérant le rétablissement de l'autorité mu'minide au Maroc (1229), puis, comme ce rétablissement ne venait pas, il se décida en 1236 ou 1237 à faire dire la prière en son propre nom, mais sans que cela impliquât une position doctrinale hostile : il constatait seulement que l'empire almohade était près de sa fin. Il y eut bien un soulèvement almohade contre le second souverain ḥafṣide, al-Mustanṣir en 1250 (1), soulèvement de mécontents pour des raisons person-

(1) Voir R. Brunschvig, *La Berbérie orientale sous les Ḥafṣides*, t. I, Paris 1940, p. 39-40. C'est à cet excellent ouvrage que j'emprunte tous les faits cités à propos des Ḥafṣides.

nelles et politiques et non pas pour des raisons religieuses. M. Brunschvig (1) signale toutefois sous son règne un renouveau mālikite qui ne cessa de s'amplifier, jusqu'au jour où, à la fin de 1311, le souverain de Tunis, Ibn al-Liḥyānī, supprima la prière au nom du Mahdī, comme l'avait fait al-Ma'mūn près d'un siècle plus tôt. A partir de ce moment-là, on peut parler, comme certains l'ont fait, d'« almohades mālikites » (2). En somme dans le royaume ḥafṣide, la transition entre almohadisme et mālikisme fut en principe très lente, mais on peut supposer que dès la seconde moitié du XIII^e siècle, la pratique du mālikisme était redevenue celle de la plupart des Ifrīqiyens et que les personnages en place ne maintenaient plus l'almohadisme que comme une sorte de symbole de leur dynastie, mais se montraient parfaitement tolérants à l'égard du mālikisme et y tendaient eux-mêmes peu à peu. Peut-être toutefois faut-il attribuer à la tradition almohade encore vivante le fait que la fête de la Nativité du Prophète, officiellement célébrée au Maroc dès 1292, n'eut droit de cité en Ifrīqiya qu'un siècle plus tard (3).

Du côté des Banū 'Abd al-Wād de Tlemcen, le problème est beaucoup plus obscur faute de textes. Nous savons en effet que les gens de Tlemcen luttèrent avec constance contre les Mérinides, mais qu'ils avaient d'abord subi les assauts du souverain ḥafṣide Abū Zakariyā', puis du calife almohade al-Sa'īd en 1248. Luttes purement politiques et qui ne paraissent comporter aucun élément doctrinal. Comment supposer d'ailleurs que le premier souverain de Tlemcen, Yaġmorāsan b. Ziyān, ait pu prendre fait et cause dans des querelles doctrinales, alors que c'était avant tout un guerrier, peu versé dans les subtilités théologiques et dans le maniement de la langue arabe ? Il faut donc se contenter des maigres indications d'Ibn Ḫaldūn sur l'abandon du cérémonial et des titres almohades, en même temps que le maintien du nom du calife almohade dans la prière du

(1) *Op. cit.*, II, Paris 1947, p. 288.

(2) L'expression est du chroniqueur Muṣṭafā Ġannābī (fin du XVI^e siècle) *apud* Fagnan, *Extraits inédits relatifs au Maghreb*, Alger 1924, p. 323, à propos du souverain ḥafṣide Abū 'Amr 'Uṯmān (1434-1494).

(3) Voir R. Brunschvig, *op. cit.*, II, 304-305.

vendredi (1). C'est peu et cela ne nous apprend vraiment rien sur le maintien ou l'abandon, même officiel, de la doctrine almohade. Supposons donc que Yaġmorāsan se laissa gagner par le mālikisme envahissant et ne fit rien pour maintenir la doctrine et le rituel de ses prédécesseurs.

Il nous apparaît donc que, selon toute vraisemblance — le silence des chroniqueurs est d'ailleurs éloquent — la doctrine almohade a très vite laissé place à peu près partout à l'école mālikite qui avait bien plus d'assise qu'elle au Maghreb et avait subsisté sous le manteau en attendant de pouvoir à nouveau se manifester publiquement.

En présence de cette situation, la première question que l'on peut et doit poser est la suivante : Y avait-il eu triomphe de la doctrine almohade autre qu'officiel ? Il ne le semble pas ; autrement, comment concevoir un passage sans heurt entre l'almohadisme et le mālikisme ? Comment concevoir aussi que le mālikisme se soit réinstallé si naturellement, sans tâtonnement, sans hésitation, sans incertitude ? Le fait qu'al-Manṣūr l'almohade ait pris des mesures contre le mālikisme prouve bien d'ailleurs que le mālikisme subsistait non pas seulement dans la pratique des masses, mais aussi parmi les doctes, sans quoi il n'aurait pas été utile de détruire des traités mālikites auxquels le vulgaire ne pouvait pas avoir accès. Pendant la période almohade la doctrine du Mahdī fut officielle, cela ne fait aucun doute. Lorsqu'elle s'adressait seulement à la petite communauté de Tinmel, elle devait s'étendre plus ou moins à tous ses membres. Mais lorsque l'empire almohade engloba un immense territoire entièrement mālikite, le noyau des fidèles d'Ibn Tūmart, tout en augmentant sans doute en valeur absolue, se réduisit considérablement par rapport à l'ensemble de la population de l'empire et fut limité au bloc des Maṣmūḍa — encore cela n'est pas absolument sûr — et à la caste dirigeante fatalement conduite au conformisme. Mais il subsista parmi les doctes des mālikites impénitents et le bon peuple, peu enclin aux subtilités théologiques, continua à pratiquer un Islam

(1) Ibn Ḫaldūn, *K. al-'Ibar*, VII, 163 ; tr. de Slane, III, 341.

mālikite, plus ou moins contaminé de survivances religieuses diverses, d'origine berbère pour la plupart. Donc, une fois ôtée la pellicule almohade qui pouvait faire illusion de loin, le mālikisme maghrébin put reprendre sa place précédente sans difficulté sérieuse. En somme l'almohadisme n'avait pas eu le temps de s'implanter solidement en milieu maghrébin, malgré les efforts faits par Ibn Tūmart et 'Abd al-Mu'min au moins pour répandre la doctrine dans la masse.

Est-ce d'ailleurs le temps seul qui avait manqué ? Ne peut-on pas parler d'une certaine incompatibilité entre la doctrine d'Ibn Tūmart et le milieu nord-africain auquel elle s'appliquait ? Cette doctrine, pour autant que nous la connaissons, apparaît comme très intellectuelle, très abstraite, très raisonneuse et de ce fait peu adaptée aux masses rurales et pastorales de l'Afrique du Nord ou d'ailleurs. Ibn Tūmart, montagnard berbère de l'Anti-Atlas, était revenu de son long séjour en Orient transformé en professionnel de la théologie musulmane. On peut admettre que son intellectualisme ait été tempéré par une très prenante éloquence en langue berbère, à laquelle à peu près tous les chroniqueurs rendent hommage et dont nous trouvons probablement un écho dans les deux « guides spirituels » dont Henri Massé a donné la traduction dans le *Mémorial Henri Basset* (1). Mais cela suffisait-il pour exercer une véritable, profonde et durable influence sur des esprits peu portés à l'abstraction et encore influencés — cela est encore vrai à l'heure présente — par des restes d'animisme hérités du plus lointain des âges ? Certes la majesté du dogme de l'unicité divine absolue devait impressionner, mais après tout ne faisait que confirmer d'éclatante façon ce qui était déjà affirmé par la doctrine musulmane sunnite, de quelque école qu'elle se réclamât.

Peut-être aussi manquait-il autre chose à la pensée d'Ibn Tūmart : la chaleur des sentiments. Il est significatif en effet que le mysticisme en Afrique du Nord se soit développé après quelques années d'almohadisme triomphant. Successivement, Abū Ya'azza, qui a laissé son nom au lieu où il se retira au

(1) T. II, p. 118-121.

Maroc (1), Abū Madyan, qui mourut à Tlemcen et y est encore vénéré (2), 'Abd al-Salam b. Mašīš, le saint du Ğabal al-'Alam dans la montagne proche de Tétouan (3), qui mourut en 1227 ou 1228, furent considérés comme saints par leur entourage, parce qu'ils introduisaient dans la religion l'amour de Dieu pour la créature et de la créature pour Dieu. Ils eurent des disciples certainement à cause de leur rayonnement personnel, mais non moins certainement parce qu'ils répondaient à un besoin des populations maghrébines fatiguées du rationalisme et de la sécheresse almohades. Ces mystiques peuvent être considérés comme réagissant plus ou moins consciemment contre cela et répondant à l'aspiration des Maghrébins vers une sentimentalité religieuse que l'almohadisme ne leur offrait pas, sauf quand il les enthousiasmait pour un Mahdī vivant. Ils ont rétabli un équilibre sérieusement compromis, mais se sont bien gardés de revenir au mālikisme tâtillon des Almoravides, favorisant l'éclosion d'une piété populaire, sentimentale et superstitieuse à la fois, qui a duré jusqu'à nos jours.

Tout compte fait, si l'almohadisme est tombé si vite et si facilement, c'est probablement parce qu'il ne convenait pas aux Maghrébins faute de satisfaire à leur besoin d'une religion humaine et moins proprement intellectuelle. Ainsi s'explique le rétablissement du mālikisme, moins ratiocinant que l'almohadisme, et d'un courant mystique entretenu par un très grand nombre de « saints » et, bien plus tard, par nombre de confréries religieuses.

Roger Le Tourneau
(Aix-en-Provence)

(1) Voir *E.I.*², I, 164 (Lévi-Provençal) ; la localité s'appelle Mawlāy Bū 'Azza.
(2) *Ibid.*, 141-142 (G. Marçais).
(3) *Ibid*, 94 (R. Le Tourneau).

LES ORIGINES DE L'ISLAM DANS LES TRIBUS BERBÈRES DU SAHARA OCCIDENTAL : MŪSĀ IBN NUṢAYR ET ʿUBAYD ALLĀH IBN AL-ḤABḤĀB*

En réfléchissant sur les débuts du mouvement des Almoravides, qui naquit dans les tribus berbères du Sahara occidental appartenant au groupe Ṣanhāǧa, Maurice Delafosse, éminent historien de l'Afrique occidentale, arrive à la conclusion selon laquelle l'Islam apparut dans ces tribus relativement tard, et le premier prince berbère sur ces territoires qui l'adopta fut le chef de la tribu Lamtūna, appelé Tārsinā, converti à la foi du Prophète vers 1020 (1). Après Delafosse on ne s'intéressa à ce problème qu'accidentellement. Dernièrement prit parole à ce propos Raymond Mauny qui s'est déclaré convaincu que le Sahra occidental n'avait été définitivement islamisé que vers l'an 1000 ; le processus de l'islamisation de ces tribus (Mauny cite dans ce cas comme exemple la tribu Lamtūna) avait été cependant lent, étant donné qu'il dura pendant une période de 150 ans environ (850-1000) (2).

(*)L'article présent n'est qu'un extrait d'une étude plus vaste traitant de l'islamisation du Sahara, actuellement en préparation.

(1) M. Delafosse, *Haut-Sénégal-Niger (Soudan Français)*, Paris 1912, I, p. 32-33.

(2) R. Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest Africain au moyen âge d'après les sources écrites, la tradition et l'archéologie*, IFAN-Dakar 1961, p. 522-23.

Il semble que R. Mauny a raison d'accepter que l'islamisation des tribus du Sahara occidental ne s'est pas accomplie d'un coup, mais que ce processus a duré longtemps. Les dates acceptées par ce savant sont-elles toutefois justes ? Je crois qu'il n'en est pas ainsi, et que, en nous basant sur les données provenant des sources arabes qui nous donnent des informations à ce propos, nous sommes autorisés de reculer le commencement du processus de l'islamisation des tribus du Sahara occidental jusqu'aux années quarante du VIII^e siècle ; la date de son accomplissement serait en même temps déplacée jusqu'au moment de la constitution définitive de la fédération almoravide, c'est-à-dire vers le milieu du XI^e siècle. C'est du premier de ces faits, à savoir de la date du commencement du processus de l'islamisation du Sahara occidental que je me propose de m'occuper dans le présent article.

* * *

Au moment où les Arabes, grâce au succès militaire de Mūsā ibn Nuṣayr, avaient terminé définitivement la conquête de l'Afrique du Nord, ce qui arriva en 705-709 (1), et où les Berbères nordafricains, en 718/19 ou 719/20 (2), conformément aux assertions de toutes les sources arabes, avaient adopté en masse l'islamisme, ce sont aussi les territoires du Maroc méridional qui furent soumis à la domination arabe et à l'influence de l'Islam, ce qui probablement s'est réalisé définitivement environ 15-16 ans après la dernière date citée ci-dessus. Je pense ici surtout au pays fertile et populeux de as-Sūs al-Aqṣā, plein de villages peuplés et de villes commerciales : cette région comprenait la partie sud-ouest du Maroc, jusqu'à Oued Dra au sud, ainsi qu'une grande ville commerciale Siǧilmāsa, située vers le nord-est, sur le territoire du Tafilalet actuel. Cette ville-ci, qui se forma seulement vers le milieu du VIII^e siècle (il est

(1) H. Fournel, *Les Berbers*, Paris 1877-1881, I, p. 231-39.

(2) Fournel, *op. cit.*, I, p. 269-270 ; T. Lewicki, *Survivances chez les Berbères médiévaux d'ère musulmane de cultes anciens et de croyances païennes*, dans : *Folia Orientalia*, t. VIII, 1967, p. 5-6.

d'ailleurs possible qu'elle soit beaucoup plus vieille) (1), en causant ainsi la ruine des autres centres commerciaux plus vieux de cette région (2), était liée par les routes commerciales à d'autres villes importantes du Magreb, telles Igli, et d'autres villes de la province as-Sūs al-Aqṣā (3), ainsi qu'à la ville de Tāhert (Tiaret) (4) et à Kairouan (5) d'un côté, et de l'autre à la ville de Ġāna et à d'autres centres politiques et commerciaux de Bilād as-Sūdān, c'est-à-dire du « Pays des Noirs » (6). Ces dernières routes traversaient le Sahara occidental.

Après la conquête de l'Afrique du Nord par Mūsā ibn Nuṣayr, le pays as-Sūs al-Aqṣā fit partie de l'État arabe, ce qui d'ailleurs s'accomplit définitivement seulement en 735 (7). C'est aussi de ce temps que date l'islamisation de ce pays. L'Islam a d'ailleurs persévéré ici aussi plus tard, à l'époque du chaos, dans lequel le Maghreb s'est trouvé, pour une période de plusieurs dizaines d'années, en conséquence de la révolte des

(1) Elle existait aparemment déjà vers le commencement du VIII[e] siècle. Voir à ce propos E. Lévi-Provençal, *Arabica occidentalia*, I : *Un nouveau récit de la conquête de l'Afrique du Nord par les Arabes* dans *Arabica*, t. I, fasc. 1, Leiden 1954, p. 42.

(2) *Description de l'Afrique septentrionale par Abou-Obeïd-El-Bekri*. Texte arabe... publié par le B[on] de Slane. Deuxième édition, Alger 1911 (=al-Bakrī, texte arabe), p. 148 ; *Description de l'Afrique septentrionale par El-Bekri*, traduite par Mac Guckin de Slane. Édition revue et corrigée, Alger 1913 (= al-Bakrī, trad. franç.), p. 282 ; Al-Bakrī (Cordoue, 1068), *Routier de l'Afrique blanche et noire du Nord-Ouest. Traduction nouvelle de seize chapitres avec notes et commentaire...* par Vincent Monteil, in : *Bulletin de l'Institut Fondamental d'Afrique Noire*, t. XXX, série B, n° 1, janvier 1968 (= Monteil, Al-Bakrī), p. 42.

(3) Al-Bakrī, texte arabe, p. 155-56, 159, 162-63 ; trad. franç., p. 295-96, 302, 308 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 50, 54, 57. Les villes d'as-Sūs al-Aqṣā, ainsi que Siǧilmāsa, étaient liées avec la ville de Fez, capitale du Maghreb al-Aqṣā dans le Haut-Moyen Age.

(4) *Kitâb al-Boldân auctore Ahmed ibn Abî Jakûb ibn Wâdhih al-Kâtib al-Jakûbî*, in : Bibliotheca Geographorum Arabicorum éd. M. J. de Goej e, t. VII, Lugduni — Batavorum 1892 (= al-Ya'qūbī, *Kitāb al-Buldān*), p. 359.

(5) Al-Bakrī, texte arabe, p. 151-52 ; trad. franç., p. 289 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 46.

(6) Al-Bakrī, texte arabe, p. 168 ; trad. franç., p. 317 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 62 : route Siǧilmāsa — Awdaġast — Ġāna ; *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, éd. R. Dozy et M. J. de Goeje, Leyde 1866, texte arabe, p. 3-4 : route Siǧilmāsa-Takrūr sur le bas Sénégal.

(7) E. Lévi-Provençal, *Al-Sūs al-Aḳṣā*, dans : *Enzyklopaedie des Islam*, t. IV, 1934, p. 615.

Berbères ; celle-ci éclata dans ce pays en 739/40, prenant du reste le caractère de la révolte de la secte musulmane des Ḫāriǧites (1). L'histoire du Maroc méridional de cette époque ne nous est pas connue, sauf, peut-être, le fait que c'est précisément à cette époque qu'a été fondée, ou reconstruite, la ville de Siǧilmāsa (757) (2). Cette ville devint capitale de l'État berbère de la secte ḫāriǧite des aṣ-Ṣufrīya ; cet État fut lié par des liens dynastiques et par les rapports commerciaux à l'État créé par les chefs d'une autre secte ḫāriǧite, à savoir celle de l'Ibāḍīya (je pense ici à la dynastie des Rustémides) dont la ville de Tāhert en Algérie occidentale était la capitale. Tāhert a été fondée quatre ans après Siǧilmāsa, et devint tout de suite un important centre commercial dont l'activité se faisait sentir, à travers Siǧilmāsa et le Sahara occidental, jusqu'au fond du Soudan (3). S'il s'agit de as-Sūs al-Aqṣā, ce pays, qui se développa rapidement pendant la brève domination des gouverneurs des califes omayyades, succomba, probablement aussi après 739/40, aux influences ḫāriǧites, mais plus tard, vers la fin du VIII^e siècle, il devint partie de l'État alide des Idrīsides, et s'établit ensuite comme un centre important de la vie religieuse dans la partie occidentale du Maghreb.

L'histoire de l'islamisation des tribus berbères du Sahara occidental, se trouvant, du côté méridional, en voisinage direct avec le Maroc du Sud, est étroitement liée à l'histoire de ce pays. Les tribus en question puisaient leurs connaissances sur la foi du Prophète soit dans les contacts avec les guerriers arabes sortant de as-Sūs al-Aqṣā et traversant le Sahara occidental jusqu'au Soudan, soit dans les contacts avec les marchands musulmans de l'Afrique du Nord dont les caravanes, partant de Siǧilmāsa ou bien des villes de as-Sūs al-Aqṣā, apparaissent

(1) Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 286 sqq.

(2) G. S. Colin, *Sidjilmāsa*, dans : *Enzyklopaedie des Islām*, t. IV, p. 432-33.

(3) Outre les routes mentionnées plus haut, un autre chemin liait la ville de Siǧilmāsa avec celle de Takaddā dans l'Aïr actuel. Voir à ce propos : *Textes et documents relatifs à l'histoire de l'Afrique. Extraits tirés des Voyages d'Ibn Baṭṭūṭa.* Traduction annotée : R. Mauny, V. Monteil, A. Djenidi, S. Robert, J. Devisse. Université de Dakar, Publications de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Histoire n° 9, Dakar, 1966, pp. 72/78.

sur les routes commerciales du Sahara occidental immédiatement après la conquête du Maghreb par les Arabes. En effet, dans le processus de l'islamisation des Berbères du Sahara occidental ce sont surtout les marchands musulmans, souvent eux-mêmes d'origine berbère, qui ont joué un rôle important. Ces marchands avaient par nécessité même d'actives relations avec les nomades berbères qui fournissaient aux caravanes provenant du Maghreb des guides et des escortes. Ces contacts aboutissaient certainement souvent à la conversion à l'Islam de particuliers Berbères. Dans les centres commerciaux et politiques du Sahara occidental, peu nombreux d'ailleurs, où les marchands musulmans du Maghreb s'établissaient pour plus longtemps, l'influence de la culture musulmane sur la population locale devait être sensiblement plus profonde et plus forte.

Dans les premiers siècles de l'ère musulmane le Sahara occidental n'était cependant point du tout plongé dans l'anarchie (1). Les tribus berbères les plus importantes qui y menaient une vie nomade, appartenant au groupe Ṣanhāǧa, à savoir les tribus des Lamtūna, Massūfa et Ǧuddāla, formaient une grande fédération de peuples, qui existait déjà dans la première moitié du VIII^e^ siècle et qui a persévéré jusqu'en 918/919 (2), pour échouer ensuite. Les Lamtūna, les Massūfa et les Ǧuddāla étaient avant tout nomades, éleveurs de chameaux, de brebis et de chèvres. Ils possédaient cependant des « villes », peu nombreuses d'ailleurs, qui étaient en même temps des centres politiques et des centres commerciaux servant d'intermédiaires dans les relations commerciales entre le Maghreb et le Soudan occidental. C'est la « ville » Azuggī (Azuqqī, Azukkī dans les sources arabes ; aujourd'hui les ruines portant le même nom se trouvant dans l'Adrar Mauritanien ;

(1) Je vais m'occuper de l'histoire ancienne et médiévale du Sahara occidental dans un autre article que je prépare maintenant pour le Bulletin de l'IFAN.

(2) Voir à propos de cette fédération Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, trad. de Slane. Nouvelle édition publiée sous la direction de Paul Casanova, Paris 1925-56, t. III, p. 64-67.

elles sont situées à dix kilomètres de la ville de Atar (1)), qui était « capitale » de la tribu des Lamtūna. Les sources arabes en parlent seulement à partir du XIe siècle (2), mais tant la tradition locale que les ruines qui y persistent nous permettent de supposer que cette localité, attribuée aux Bafour légendaires, existait déjà bien avant ce temps (3).

Passons maintenant à l'analyse des informations provenant des sources arabes, qui peuvent jeter une certaine lumière sur l'histoire de l'islamisation des tribus berbères habitant le Sahara occidental.

La plus ancienne information qui nous soit connue, concernant les contacts entre les conquérants arabes et les tribus berbères habitant le Sahara occidental, c'est la notice de l'expédition du général 'Oqba ibn Nāfi, au Maroc du Sud. Ce commandant entra en 682 dans le as-Sūs al-Aqṣā et il franchit même les frontières méridionales de cette province en entrant dans le Sahara où, à ce qu'en dit Ibn Ḫaldūn, « il attaqua les Massūfa, et leur ayant fait une quantité de prisonniers, il s'en retourna sur ses pas (4) ». Au XIe s., et certainement aussi pendant les siècles précédents, les terrains sur lesquels vivaient les nomades Massūfa atteignaient au Nord, à ce qu'en dit le géographe arabe al-Bakrī, la ville Wādī Dar'a (aussi Dar'a) située à cinq étapes au Sud-Ouest de Siǧilmāsa, dans la région de Tagounit actuel, à 20 km du coude de Oued Dra (5). Ainsi donc l'expédition supposée de 'Oqba ibn Nāfi, devait arriver au moins jusqu'au coude de Oued Dra, sinon encore plus au Sud, le long de la piste de caravane allant de Wādī Dar'a vers le Sud et jusqu'au Sahara occidental ; c'est sur cette route que se trouvait la mine de sel de Taġāza, qui était au XIIIe s. (et certainement aussi plus tôt) propriété des Massūfa ; elle était fréquentée

(1) Mauny, *Tableau géographique de l'Ouest Africain*, p. 66, 67, 69.

(2) Al-Bakrī, texte arabe, p. 167 ; trad. franç., p. 316, 364 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 62, 103.

(3) Mauny, *op. cit.*, p. 69.

(4) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. I, p. 212. Voir aussi Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 172-73 ; E. Lévi-Provençal, *'Oḳba b. Nāfi'*, dans *Enzyklopaedie des Islām*, t. III, Leiden 1936, p. 1051-52.

(5) Al-Bakrī, texte arabe, p. 149 ; trad. franç., p. 284 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 50, 90.

par les marchands nord-africains qui importaient le sel de cette mine au Soudan (1).

Je ne crois pas que l'expédition de ,Oqba ibn Nāfi, ait eu pour but la conquête durable et l'islamisation du Maroc du Sud et du Sahara occidental, bien qu'un historien arabe médiéval parle de la conversion à l'Islam, sous la pression de ce général, des tribus sud-marocaines du groupe Ǧazūla (2). Il paraît cependant qu'il s'agissait ici plutôt d'une expédition de reconnaissance ayant peut-être pour but de découvrir une route menant à travers le désert vers les régions aurifères du Soudan occidental, expédition semblable à celle qu'entreprit ce même 'Oqba ibn Nāfi' en 666/67 dans le but d'examiner la route commerciale menant de la côte de la Tripolitaine à travers Fezzan et Kawar vers le lac Tchad (3).

Tout à fait différente fut l'expédition du gouverneur arabe de l'Ifrīqiya, Mūsā ibn Nuṣayr, qui, un quart de siècle après l'expédition de reconnaissance de 'Oqba ibn Nāfi', a conquis, pacifié et converti à l'Islam la majeure partie des territoires appartenant au Maroc actuel. Pendant ces expéditions, qui durèrent, à en croire les sources arabes, de 705/6 à 708/9, Mūsā ibn Nuṣayr arriva jusqu'à la ville de Siǧilmāsa (qui, d'après ces sources, existait alors déjà), et entra dans le pays de as-Sūs al-Aqṣā dont les habitants adoptèrent l'Islam et reçurent comme gouverneur Marwān, fils de Mūsā ibn Nuṣayr. Pendant ces expéditions, dont le résultat ne fut pas trop durable, Mūsā ibn Nuṣayr occupa également la ville de Dar'a et se trouva ainsi à la frontière septentrionale de la zone occupée par les Banū Massūfa (4).

D'après les sources arabes, c'est l'islamisation du Maroc qui résulta de l'expédition de Mūsā ibn Nuṣāyr. Elle aurait été

(1) *Zakarija Ben Muhammed Ben Mahmud el-Cazwini's Kosmographie. Zweiter Theil. Kitāb Āṯār al-bilād*, ed. F. Wüstenfeld, Göttingen 1848, p. 16-17. Al-Qazwīnī écrit le nom de cette saline Taġāra, en omettant un point diacritique. Voir aussi Mauny, *op. cit.*, p. 116-17.

(2) Lévi-Provençal, *Arabica occidentalia* I, p. 39.

(3) Al-Bakrī, texte arabe, p. 12-14 ; trad. franç., p. 33-35.

(4) *Liber expugnationis regionum*, auctore Imámo Ahmed ibn Jahja ibn Djábir al-Beládsorí... éd. M. J. de Goeje, p. 230 ; Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 231-36.

terminée en 708/9, et « tous les habitants témoignèrent d'une foi solide telle que l'ont gardée leurs descendants jusqu'aujourd'hui... » (1). Cette information n'est véridique qu'en partie. En effet, ces mêmes sources nous parlent de la conquête définitive de la province de as-Sūs al-Aqṣā et de sa conversion à l'Islam seulement pendant le régime du gouverneur de l'Ifrīqiya nommé 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb (734-740, d'après E. Lévi-Provençal en 735), en conséquence de l'expédition du général arabe Ḥabīb ibn Abī 'Ubayda (2). L'expédition de ce commandant était dirigée non seulement contre le Maroc du Sud mais aussi contre le Soudan occidental. Ḥabīb ibn Abī 'Ubayda revint de cette expédition vainqueur, amenant de nombreux prisonniers et rapportant une quantité d'or considérable. Cette expédition devait évidemment profiter de la piste de caravane menant des frontières méridionales de as-Sūs al-Aqṣā, à travers les régions du Sahara occidental habitées par les tribus berbères, peut-être aussi à travers le territoire de la tribu des Massūfa, où avait pénétré déjà 'Oqba ibn Nāfi'. Je crois, en effet, que c'est à cette expédition que peut se rapporter un certain fragment de l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Ḫaldūn, dans laquelle cet auteur, en parlant du régime de 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb, dit ce qui suit (3) : « Cet émir avait envahi le Sūs afin d'y châtier les Berbères et ayant fait sur eux un grand butin et une foule de prisonniers, il s'était porté en avant jusqu'au pays des Massūfa où il tua beaucoup du monde et fit encore des prisonniers ».

'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb confia le gouvernement de la province as-Sūs al-Aqṣā à son fils Ismā'īl, qui continua, paraît-il, les expéditions contre les tribus berbères menant une vie nomade dans le Sahara occidental. C'est sans doute de ces

(1) Lévi-Provençal, *Arabica occidentalia* I, p. 42.

(2) *Liber expugnationis regionum auctore... al-Belâdsori*, p. 231 et 232 ; Ibn 'Abd al-Ḥakam, *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*, 2e édition... par A. Gateau, Alger 1947, p. 122 et 123 ; Ibn 'Idhārī al-Marrākushī, *Kitāb al-Bayān al-mughrib*, éd. G. S. Colin et É. Levi-Provençal, t. I, Leiden 1948, p. 51 ; Fournel, *Les Berbers*, t. I, p. 282-89 ; J. Marquart, *Die Benin-Sammlung*, Leiden 1913, p. cxxv.

(3) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. I, p. 216.

expéditions que parle le traditionniste et en même temps l'éminent sectaire musulman Abu'l-Ḫaṭṭāb al-Azdī (d'après d'autres sources al-Asadī) qui périt en 762 ou en 764 (1). Or, dans un de ses récits transmis dans l'œuvre géographique d'Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī (commencement du x^e s.), ce traditionniste cite les mots suivants du commandant arabe al-Muštarī ibn al-Aswad (2) : « J'ai organisé vingt expéditions de guerre contre le pays de Anbiya, en partant de as-Sūs al-Aqṣā. J'ai vu le Nil (ici : Sénégal) : entre ce fleuve et une mer salée (ici : Océan Atlantique) se trouvait une colline sablonneuse au-dessous de laquelle ce fleuve prenait sa source ».

Il semble que les expéditions mentionnées ici ont pu avoir lieu seulement pendant ce peu d'années qui séparent la conquête définitive du Maroc du Sud par les Arabes en 735 de l'explosion de la révolte berbère ḫārigite de Maysara, révolte qui embrasa l'Afrique du Nord tout entière (739), ou bien de la défaite de l'armée arabe, ce qui eut lieu dans la bataille appelée « combat des nobles » contre les révoltés en 740/41, en conséquence de laquelle se vérifia en Afrique du Nord la décadence de la domination arabe et une anarchie générale (3).

Dans la tradition transmise par Abu'l-Ḫaṭṭāb > Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī, pour désigner les territoires situés entre as-Sūs al-Aqṣā et le fleuve Sénégal, apparaît pour la première fois le nom Anbiya (la prononciation de ce nom n'est pas d'ailleurs sûre) qui apparaît plus tard dans un fragment de l'œuvre d'al-Fazārī (vers 788) transmis par al-Mas'ūdī (ob. 956) pour désigner les territoires situés entre Siǧilmāsa et le royaume ouest-soudanais de Ġāna, c'est-à-dire le Sahara occidental tout entier (4). D'après un autre passage dans l'œuvre d'Ibn al-Faqīh al-Hamaḏānī (cette fois c'est l'information provenant d'une

(1) Voir sur ce traditionniste : *Liber expugnationis regionum auctore al-Beladsori*, p. 117, 161, 168, 190 ; Maçoudi, *Les prairies d'or*, éd. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris 1861-77, t. VI, p. 102 ; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, t. I, Leiden 1967, p. 534 et 582.

(2) *Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakih al-Hamadhânt*, éd. M. J. de Goeje, Lugduni-Batavorum 1885, p. 64.

(3) Fournel, *Histoire des Berbers*, t. I, p. 286-89.

(4) Maçoudi, *Les Prairies d'or*, t. IV, p. 39.

source du IXe s.), ce pays s'étend sur la longueur de 70 nuits de chemin à travers plaines et déserts (1). A la fin du IXe s. l'historien et géographe arabe al-Ya'qūbī parle de Anbiya comme d'un peuple berbère du groupe Ṣanhāğa/Zenaga, dont le pays s'étend de Siğilmāsa jusqu'à la ville et au royaume berbère de Ġasṭ (Awdaġast chez les autres géographes arabes médiévaux), situés dans la périphérie sud-est des territoires qui nous intéressent ici (2). Tout cela indique que sous ce nom énigmatique se cachait la fédération la plus anciennement connue des tribus berbères du Sahara occidental grâce à l'*Histoire des Berbères* d'Ibn Ḫaldūn, et qui se composait des tribus des Lamtūna, des Massūfa et des Ġuddāla ; sa chute est datée par cet historien de 919 (3) ; c'est précisément contre cette fédération qu'étaient dirigées les expéditions arabes organisées sous le régime du gouverneur 'Ubayd Allāh ibn al-Ḥabḥāb. Il paraît cependant que ces expéditions ne duraient que peu de temps et qu'assez vite on parvint à une entente entre les Arabes et les chefs de la fédération, ce qui a permis dans la suite de tranquilliser les territoires du Sahara occidental. Cela a fait naître les conditions favorables pour le commerce trans-saharien dans ces territoires ainsi que pour la propagation de la religion musulmane, effectuée surtout par les marchands nord-africains qui étaient un même temps des missionnaires prêchant la foi du Prophète. C'est à cette brève période des années 735/36-739/40 que se rapportent selon moi les mots suivants d'Ibn Ḫaldūn : « Lors de la conquête de l'Afrique septentrionale (par les musulmans) quelques marchands pénétrèrent dans la partie occidentale du pays des Noirs et ne trouvèrent chez eux aucun roi plus puissant que celui de Ġāna » (4). A ce commerce s'intéressa spécialement l'émir arabe 'Abd ar-Raḥmān ibn Ḥabīb (ultérieurement gouverneur de l'Ifrīqiya à partir de de 745),

(1) *Compendium libri Kitâb al-Boldân auctore Ibn al-Fakth al-Hamadhânt*, éd. M. J. de Goeje, p. 81.

(2) Al-Ya'qūbī, *Kitāb al-Buldān*, p. 360. Voir aussi sur Anbiya : T. Lewicki, *L'État nord-africain de Tâhert et ses relations avec le Soudan occidental à la fin du VIIIe et au IXe siècle*, dans : *Cahiers d'Études Africaines*, n° 8, p. 528-29.

(3) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 66.

(4) Ibn Khaldoun, *op. cit.*, t. II, p. 109.

résidant dans le camp fortifié de la ville d'Igli en as-Sūs al-Aqṣā (1). C'est par son ordre que, sur la piste de caravanes allant de la ville de Tāmadalt (actuellement les ruines Tāmdult Wāqa, situées à 13 km de distance de Aqa dans le Maroc Sud-Ouest) (2) à Awdaġast (aujourd'hui Tegdaoust dans le Sud de Mauritanie) on a construit trois puits. Le premier de ces puits se trouvait à la distance d'une étape de Tāmadalt, et le dernier, placé le plus au Sud, se trouvait à la distance de 17 étapes de cette ville (3).

Par suite de ces relations commerciales entre le Maghreb musulman et le Soudan on devait aboutir inévitablement à un certain rapprochement entre les marchands nord-africains et les nomades berbères du Sahara occidental, parmi lesquels la tribu des Lamtūna jouait certainement, dès cette époque, un rôle aussi important et prédominant qu'à l'époque postérieure de la formation de la fédération des Almoravides. En conséquence de ce rapprochement ont eu lieu les premières conversions à l'Islam des Berbères du Sahara occidental. Je crois que c'est à cette époque et à ces relations que fait allusion Ibn Ḫaldūn quand il dit de la tribu des Lamtūna qu'ils « ...embrassèrent l'islamisme, quelque temps après la conquête de l'Espagne par les Arabes » (4). Il faut rappeler ici que la conquête de l'Espagne commença en 711.

La date 735/36-739/40 proposée ici en tant que moment du commencement de l'islamisation des tribus berbères habitant le Sahara occidental paraît être justifiée aussi par un certain fragment du traité géographique de az-Zuhrī vers le milieu du XII^e siècle) (5). Ce fragment, en informant de la conversion

(1) Al-Bakrī, texte arabe, p. 162 ; trad. franç., p. 306-307 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 57.

(2) Al-Bakrī, texte arabe, p. 156 ; trad. franç., p. 296 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 50, 90-91.

(3) Al-Bakrī, texte arabe, p. 156-57 ; trad. franç., p. 296-97 ; Monteil, Al-Bakrī, p. 50-51.

(4) Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères*, t. II, p. 65.

(5) *Kitāb al-Dja'rāfiyya*. Mappemonde du calife al-Ma'mūn reproduite par Fazārī (III^e/IX^e s.), rééditée et commentée par Zuhrī (VI^e/XII^e s.). Texte arabe établi... par Muḥammad Hadj-Sadok, dans : Institut Français de Damas. Bulletin d'Études Orientales. T. XXI, 1968, p. 126 = 181.

à l'Islam des habitants de l'oasis de Ouargla pendant la domination du calife Hišām ibn 'Abd al-Malik (724-743), ajoute que dans le même temps se convertirent à l'Islam al-Murābiṭūn, c'est-à-dire les Almoravides ; sous ce nom, d'ailleurs anachronique, le géographe arabe comprend les trois tribus berbères qui entrèrent ensuite, vers le milieu du XI^e siècle, dans la fédération almoravide, à savoir les tribus des Lamtuna, Massūfa et Ǧuddāla.

Tadeusz LEWICKI
(Cracovie)

ON THE REVOLUTIONS IN EARLY ISLAM

In a sense, the advent of Islam itself was a revolution. The new faith, hot from Arabia, overwhelmed existing doctrines and churches; the new masters who brought it overthrew an old order and created a new one. In Islam there was to be neither church nor priest, neither orthodoxy nor hierarchy, neither kingship nor aristocracy. There were to be no castes or estates to flaw the unity of the believers; no privileges, save the self-evident superiority of those who accept to those who wilfully reject the true faith—and of course such obvious natural and social facts as the superiority of man to woman and of master to slave. Even these inferiorities were softened by the new dispensation. The slave was no longer a chattel but a human being, with recognized legal and moral rights; woman, though still subject to polygamy and concubinage, acquired property rights not equalled in the West until modern times, and even the non-Muslim enjoyed a tolerance and security in sharp contrast with the lot of non-Christians in mediaeval—and sometimes modern—Christendom.

In the Roman world, neither the advent of Christianity nor the coming of the barbarians brought any sudden revolutionary impact comparable with that of Islam. Both movements were slower and more gradual than the Arab-Islamic conquests. Christianity, after more than three centuries of opposition, captured the Roman Emperor, and itself became enmeshed with the Roman Empire and government; the Germanic barbarians accepted and took over both the Christian faith and

the Roman state, and adapted both to their own ways and purposes. The Arab conquerors brought their own religion and created their own state; much of the conflict of early Islamic times arises from the clash between the two.

All the Arab warriors shared—though not equally—in the tribute of the conquered lands. Many of them sought further—sometimes conflicting—advantages. There were tribesmen in search of pasturage, oasis-dwellers looking for estates, and Meccan merchants avid to exploit the rich commerce of great cities. To many it seemed that the government of the Caliphs, especially the third Caliph 'Uthmān, was more responsive to their needs than to those of Islam.

The needs of Islam were variously understood and interpreted. For the nomads, deprived of the free use of the lands they had conquered and subjected to the irksome and unfamiliar control of organized authority, the wealth and power of the Meccans were an affront, a betrayal of the cause for which they had fought. Islam meant the brotherhood and equality of the believers, limited only by their freely given and revocable loyalty to their chosen leader. Wealth and the status which it gave, power and the authority which it conferred, were both regarded as a derogation from the authentic message of Islam, and charges of robbery and tyranny evoked a ready response.

Achievement rarely accords with aspiration. The Islamic Caliphate was established to serve the cause and spread the message of Islam. Instead, it seemed to serve the interests of a small group of rich and powerful men, who maintained it by methods that approximated, to an increasing and disquieting extent, to those of the ancient Empires that Islam had superseded. Pious and earnest men denounced the Caliphs as worldlings, usurpers and tyrants; angry and ambitious men joined them in seeking to overthrow this tyranny, and the state and community of Islam were convulsed by a series of bitter civil wars. The declared issues were the Caliphate—who should rule, and how—and the restoration of authentic Islam. Each victory, whether of the rebels or of the defenders, ended with a reinforcement of the sovereign power, and a further step in the direction of a centralized autocracy in the

old Middle Eastern style. By a tragic paradox, only the strengthening of the Islamic state could save the identity and cohesion of the Islamic community—and the Islamic state, as it grew stronger, moved further and further away from the social and ethical ideals of Islam. Resistance to this process of change was constant and vigorous, sometimes successful, but always unavailing—and out of this resistance emerged a series of religious sects, different in their ideologies and their support, but alike in seeking to restore the radical dynamism that was being lost. At first, when Arab and Muslim were still virtually synonymous terms, the religious struggle was a civil war of the Arabs; later, as Islam spread among the conquered peoples, converts began to play an increasing and sometimes a dominant role. It is a striking testimony to the universalist appeal and surviving revolutionary power of Islam that the great revolutionary movements in the Islamic Empire were all movements within Islam and not against it.

The first civil war ended with the victory of Mu'āwiya and the establishment of a new Caliphate, in his own family, that lasted for ninety years. The discipline and order of Mu'āwiya's regime, in contrast to the anarchic factionalism of many of 'Alī's supporters, seemed to offer a better prospect for the unity and survival of Islam and its protection against the forces of disruption, and many even of the pious transferred their allegiance to the less attractive but more effective Umayyad. The Umayyad Caliphate, in its successive phases, represented a series of compromises—of interim arrangements which preserved the unity of the Islamic polity, at the cost of establishing a predominance of the Arab aristocracy and an imperial system that gradually borrowed more and more of the structure and methods of the defeated empires.

The process was not unresisted. One group of 'Alī's supporters, the Kharijites, had turned against him during his lifetime, and continued to oppose the Umayyads and after them the Abbasids. The Shī'a, or party of 'Alī, transferred their allegiance after his death to other members of the Prophet's family, not necessarily his descendants, and followed a series

of rebels and pretenders who attempted to overthrow the Umayyads and take their place.

The dramatic martyrdom of the kin of the Prophet at Karbalā' in 680, more than any other single event of the time, helped to transform the Shī'a from a political faction—the supporters of a candidate for office—to a religious sect, with strong messianic overtones. Another contribution came from the new converts, who brought with them, from their Judaeo-Christian and Iranian backgrounds, many religious ideas alien to primitive Islam. These new converts became Muslims; they did not become Arabs, still less aristocrats, and the expectations aroused in them by their new faith made them deeply resentful of the inferior social and economic status accorded to them by the dominant Arab aristocracy. These feelings were shared by both pious and discontented Arabs, especially those who suffered from the sharper economic and social differentiation that came with conquest and riches. Many of the new converts were familiar with both political and religious legitimism. They were readily attracted by the claims of the house of the Prophet, which seemed to offer an end to the injustices of the existing order and a fulfilment of the promise of Islam.

The early history of Shī'ism is still very obscure. Most of the expositions that have come down to us are the work of theologians, both Sunnī and Shī'ite, and are presented according to a theological, not an historical classification, determined by types of doctrine rather than by the sequence of events. They were all written at later dates, and often read back into the past the ideas and conflicts of later times. In doing so, they tend to systematize and stabilize much that was shifting and chaotic. In time, the Shī'a crystallized into a sect, or group of sects, with clearly defined doctrines, marking them off from Sunnī Islam on the one hand and from other sects on the other. In early times this had not yet happened. The Muslims were still a single community, in which various groups formed and broke up, following different doctrines and leaders, and changing them with bewildering ease.

It was during this early and obscure period that certain doctrines, which came to be characteristically Shī'ite, were

gradually formed. One was the belief in an *Imām*—a divinely chosen leader, of the house of the Prophet, who was the sole rightful head of the Islamic community. Another, closely linked with it, was the belief in a *Mahdī*, a messianic *Imām* who, in God's good time, would overthrow the rule of the impious usurpers who held sway, and would 'fill the earth with justice and equity as it is now filled with tyranny and oppression'.

Behind the luxuriant myths, the exotic doctrines, the passionate and violent outbursts, powerful forces were at work. Their nature has been variously interpreted, and the attempt to explain them, first in national and then in socio-economic terms, has encountered many obstacles.

One difficulty has arisen from the terms and categories used by Western scholars, and derived from Western experience—that is, from Christian theology and European society. Explanations of Muslim 'sects' by means of Muslim 'classes' tend to be explanations of an analogy by means of another analogy—with results that are highly abstract and remote from reality. Another, more practical problem is the lack of hard, factual knowledge concerning economic and social developments in early Islam. It is difficult enough to relate religious movements to social conditions when both are well documented and thoroughly explored; very much more so when one is trying to relate the little-known to the unknown—and with intellectual tools forged for another purpose.

Nevertheless some progress can be recorded. Explanations in terms of a simple conflict between rich and poor, between the possessors and the dispossessed, are seen to be as inadequate in themselves as the purely ethnic explanations which preceded them. The class structure of mediaeval Islamic society was of bewildering complexity. There were, for example, nomads, countrymen and townsmen—but with countless sub-divisions and cross-classifications. The nomads included powerful and weak tribes, noble and base tribes, Northern and Southern, rich and poor. Within the tribe, too, there were important distinctions of birth, wealth and status. In the countryside there were gentry and peasantry, large and small landowners, free peasants, sharecroppers and serfs. In the towns there

were freemen, freedmen and slaves; notables and populace; courtiers, government officials, tax-farmers, soldiers, scholars, men of religion, merchants great and small, artisans, and the mass of the urban poor. Occupations were by no means clearly differentiated—governors and soldiers drew profits from commerce as well as pay from the state, while merchants might qualify for salaries and pensions. In addition there were social distinctions and disputes—gentilic, tribal, etc.—which were deeply felt and bitterly contested, yet to which it would be very difficult to assign any clear economic origins or consequences; similarly the effect of religious and ethnic divisions should not be discounted, and cannot be fully explained. Finally there were very important regional variations and divisions, between the cities and provinces of a newly assembled Empire, with vast differences both in their previous history and subsequent development.

The sources are rich in references to economic and still more to social conflict—often between interest groups that are relatively small and locally defined. Some are manifestations of wider conflicts. Tribesmen complain of an unfair distribution of land and other booty, in which their tribe has not received its proper share; nomads object to the use of conquered lands for cultivation instead of grazing. Bedouin debtors speak bitterly of merchants and moneylenders, both Arab and Persian; Iranian gentlemen retain their well-born contempt for commerce and those who engage in it. There is general resentment of taxation, unfamiliar to the nomads, demeaning to the conquerors—but becoming more effective and more onerous as the Islamic state establishes itself. That resentment is intensified by inequalities in assessment, and the emergence of fiscally privileged elements. Much is said of the grievances of the *mawālī*, who adopt the faith of the conquerors and join the brotherhood of Islam, but are denied the fiscal and some other privileges of Muslims.

The *mawālī* are to be found especially in the new cities, the rapid growth of which is one of the most important developments of the Arab Caliphate. In the former Byzantine provinces, where city life was old and familiar, the change was relatively

slight. In the former Sasanid lands, where urbanization was much less advanced, the swift and sudden development of the Muslim cities brought tension and conflict.

The economic and social history of the early Islamic Empire is still little known or explored, but certain significant developments can be perceived or reasonably inferred. The Arab conquests displaced important possessing and dominating groups; the impact of this change must have been far greater in the Eastern than in the Western provinces. From Syria and Egypt the defeated and dispossessed Byzantine magnates could withdraw to what was left of the Byzantine Empire, leaving their former subject provinces to new masters. No such escape was open to the magnates of the fallen Persian Empire, who had to remain where they were, endure the new domination, and find their place in it as best they could. It is not surprising that these elements, with their reserves of skill and experience and their recent memories of lost greatness, should have played a more decisive role in the development of Islamic society and government than the inert residue of population in the long-subject Byzantine cities. At first they seem to have made their accommodation with the Arab conqueror, and retained something of their functions and privileges under his rule. But with the consolidation of Arab power, the massive settlement of Arab tribes in Iran, and the growth of cities, new conflicts and new alignments can be discerned.

The conquests also restored to circulation great accumulated riches which had been frozen in private, public and church possession. The sources are full of stories of rich booty, wide distribution, and lavish expenditure. They also tell of great new fortunes, built up by members of the Arab aristocracy. 'On the day 'Uthmān was killed', says Mas'ūdī (*Murūj*, iv, 253-5) 'he possessed, in the hands of his treasurer, 100,000 dinars and a million dirhams. The value of his estates in Wādī 'l-Qurā, Ḥunayn and elsewhere was 100,000 dinars, and he also left many horses and camels. In the time of 'Uthmān a number of the Companions of the Prophet acquired houses and estates. Al-Zubayr ibn al-'Awwām built his house in Basra, where it is well known at the present time, the year 332

of the Hijra [=943-4 A.D.], and provides lodgings for merchants, sea-going traders and the like. He also built houses in Kūfa, Fusṭāṭ and Alexandria. These houses and estates are well known to the present day. The value of al-Zubayr's property at his death was 50,000 dinars. He also left a thousand horses, a thousand slaves, male and female, and lands in the cities we have mentionned. Similarly, Ṭalḥa ibn 'Ubaydallah al-Taymī built a house in the Kunāsa quarter in Kūfa, which is well known at the present time as "the house of the Talḥīs". His income from his estates in Iraq amounted to a thousand dinars a day, and some say more; from his estates in the region of al-Sharāh he received more than that. He built himself a house in Madina, made with plaster, bricks and teakwood. Similarly, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Awf al-Zuhrī built a house and made it wide. In his stables were tethered a hundred horses, and he owned a thousand camels and ten thousand sheep. At his death, a quarter of his property was worth 84,000 dinars. Sa'd ibn Abī Waqqās built his house in al-'Aqīq. He made it high and spacious, and put balconies around the upper part. Sa'īd ibn al-Musayyab said that when Zayd ibn Thābit died he left ingots of gold and silver that were broken up with axes, in addition to property and estates to the value of 100,000 dinars. Al-Miqdād built his house at the place called al-Jurf, a few miles from Madīna. He put balconies round the upper part, and plastered it inside and outside. When Ya'lā ibn Munya died, he left half a million dinars, as well as debts owed to him by people, landed property and other assets, to the value of 300,000 dinars.'

With their share of the spoils, their generous endowment in lands and revenues, their monopoly of military commands and their indirect control of administration, the Arab aristocracy of conquest acquired immense riches; amid the opportunities and delights of the advanced countries in which they found themselves, they spent their wealth with abandon. Among the conquered peoples, and before that among their own Arab compatriots, there were growing murmurs of discontent. There must, however, also have been others who profited.

The Arab conquests finally ended the Perso-Byzantine conflict

across the Middle Eastern trade routes, and, for the first time since Alexander, joined the whole region from Central Asia to the Mediterranean in a single imperial system. It seems likely that these changes favoured the growth of trade and industry, for which the newly rich conquistadores provided markets. Like the Vikings in mediaeval Europe, the wealthy Arabs in the Middle East spent money on high grade textiles, in which the Umayyad court and aristocracy showed a particular interest. The textile industry may well have been the most important single factor leading to the growth of a commercial and industrial society. The construction of royal and private palaces and other buildings, and the manifold needs of the well-paid Arab soldiers and settlers in the garrison cities, will also have encouraged this development.

These new, rapidly growing cities became centres of discontent, which seems to have been due to dislocation and frustration more than to actual hardship. Among the wealthy, the arrogance of the conqueror aristocracy and the disabilities imposed on those who did not belong to it became increasingly irksome; among the poor, ripped from their protective village systems and adrift in the cities, the unaccustomed spectacle of wealth aroused new desires which could not be satisfied. If, as in both earlier and later times, the population of cities grew more rapidly than was justified by their economic development, there will also have been an unstable, disoriented, precariously surviving populace of unskilled labourers, runaway peasants, vagabonds, paupers and beggars—uprooted, frustrated and resentful.

In the pious and sectarian opposition to the Umayyad system, various gradations can be discerned; in the degree of their sophistication, their extremism, their radicalism—their divergence from Islamic norms, and their readiness to use violence. Many attempts have been made to relate these gradations to ethnic and social groups, and some conclusions may, very tentatively, be accepted. Northern Arabs tend to be less radical than Southern Arabs, Southern Arabs less than *mawālī*. From the time of Mukhtār (d. 686) the radical Shī'a draws increasingly on *mawlā* support, though their leaders remain

Arab, usually from Southern or from assimilated border-tribes. Ethnic identifications are relatively easy, since the sources express themselves more readily in ethnic terms; this does not necessarily mean that they are more important.

Among early exponents of *ghuluww*, extremist doctrines, the sources mention a weaver, a seller of barley and a dealer in straw. These and a few other references to artisans and shopkeepers among the *ghulāt* hardly suffice to document any statement of the social composition of their support. A better indication may be obtained from their teachings and aspirations —what they wanted, and what they opposed. They were against aristocracy—against the system of privileged exclusiveness, which distinguished even between two sons of the same father, where one was born of a free Arab mother and the other of a slave-woman. There were many such sons of concubines, whose families added to the numbers of the discontented. They were against autocracy and the growing power of the state, especially in the imposition and collection of taxes. God had sent His Prophet to reveal the truth, not to collect taxes, and merit lay in the observance of God's command, not in noble birth. If there was to be an order of priority, it should be by precedence in Islam, not by descent, by wealth, or by power.

Their political programme usually consisted of the overthrow of the existing Caliphate and the installation of their chosen Imam. It is more difficult to speak of any social or economic programme, though their activities—and such successes as they managed to achieve—are clearly related to social and economic discontents, antagonisms, and aspirations. There are scattered references to the promises made by agitators and rebel leaders—to defend those who are not noble, to distribute the booty fairly, to give grants to those who are deprived, even to liberate slaves who rally to the cause. Some idea of the hopes that were aroused may be gathered from the messianic traditions telling of what the Mahdī would do when he revealed himself. Apart from a variety of picturesque personal, topographical, and military details, these traditions give a fairly accurate idea of what needs the Mahdī was expected

to meet. Part of his task was Islamic—to bring men back to true Islam, spread the faith to the eastern and western limits of the earth, and conquer the Christian city of Constantinople. More urgently and more insistently, he was to establish justice—'to fill the world with justice and equity as it is now filled with tyranny and oppression'. Some versions are more specific; he would establish equality between the weak and the powerful, bring plenitude and security, and a prosperity so great that money would be unconsidered and uncounted—'like that which is left on the ground to be trampled on'; the heavens would not withhold rain; the earth would give bountiful crops and surrender her precious metals. In that time a man would say 'O Mahdī, give!' and the Mahdī would say 'Take', and would pour into his garment as much as he could carry.

To a growing extent these political, religious and social aspirations were focussed about the claims of the kin of the Prophet, the Hashimids, to an inheritance which, so it seemed, had been misappropriated and misused by the representatives of the nobility of Quraysh. After many failures, this inheritance was successfully claimed by the house of 'Abbās.

With the fall of the Umayyads, the old order had been overthrown. A new order had been established, with the kin of the Prophet at its head. The victory had been won by a brotherhood of dedicated religious revolutionaries, working, preaching and growing for more than thirty years. Great hopes and great expectations had been aroused. Their fulfilment was now due.

It was not long before the new masters of the Empire confronted the dilemma which, sooner or later, faces all successful rebels—the conflict between the responsibilities of power and the expectations of those who brought them to it. For a while the 'Abbasids did indeed try to persuade the Muslims that their accession really represented the achievement of the promised millennium. The adoption of black flags and then black robes as the emblems of the dynasty were one attempt to comply with the pattern of the coming of the righteous ruler, as depicted in the prophecies. Another was the adoption of regnal titles of messianic import. The Umayyads had used

no honorific or other titles, being known simply by their personal names. The first 'Abbasid too was known in his own day simply as Abu'l -'Abbās, without a title—but the second was called al-Manṣūr, the appellation of the awaited redeemer of the Southern Arabs, and his son and grandson bore the still more obviously messianic titles of al-Mahdī and al-Hādī. Only with the fifth 'Abbasid Caliph, Hārūn al-Rashīd, does this messianic note disappear from the official nomenclature of the dynasty.

There was more to show for the successful revolution than a variation in royal titulature. An immediate and striking change was the abandonment of the aristocratic principle of descent. The Umayyad Caliphs had all been the sons of free Arab mothers, as well as of Umayyad fathers; the son of a slave-woman, however able, was not even considered as a possible candidate for the succession. Abu'l-'Abbās too was the son of a free and noble mother, and it was for this reason that he had been preferred to his brother Abū Ja'far, the son of a Berber slave-girl, as Imām and then Caliph. But on his death it was Abū Ja'far who, despite reproaches from some of his followers, succeeded as Caliph with the title al-Manṣūr. Al-Mahdī's mother was, appropriately, a Southern Arabian woman, said to be a descendant of the ancient kings of Ḥimyar; but his successors al-Mahdī and Hārūn al-Rashīd were the sons of a slave-girl of uncertain origin. Of Hārūn's two sons who warred for the succession, al-Amīn, the loser, was born to an 'Abbasid princess, al-Ma'mūn, the winner, to a Persian concubine. Thereafter most of the 'Abbasid caliphs were the sons of slave mothers, usually foreign, and such parentage ceased to be an obstacle to worldly success or social prestige.

The Arab aristocracy and the aristocratic principle suffered other defeats. During the first half-century of 'Abbasid rule noble birth and tribal prestige ceased to be the main titles to positions of power and profit, and the Arab tribes gradually withdrew into insignificance. Instead, the favour of the Caliph was now the passport to success, and more and more it was given to men of humble and even of foreign origin. The *mawālī* were at last acquiring the equality that they had craved,

and with their success the very name and status of *mawlā* lost their significance. A new multi-national ruling élite emerged, of officials, soldiers, landowners, merchants and men of religion. Their common characteristic was Islam, which replaced Arabism as the first-class citizenship of the Empire.

The 'Abbasids laid great stress on the Islamic character of their rule and purpose. The impious and worldly Umayyads had gone, and in their place had come the pious kin of the Prophet, to restore and preserve the equality and brotherhood of the believers. Though their own personal way of life was rarely if ever better than that of the Umayyads, the Abbasid Caliphs were careful to preserve the outward decencies of religion—a due show of respect for the cult, the law, and above all the personnel of the Muslim faith.

To maintain this posture required a position much closer to the central Sunnī consensus than was afforded by the Hāshimiyya sect and its early and active exponents. The militant missionaries and leaders who had contributed so greatly to the 'Abbasid victory were, in one way or another, removed, and a religious group who hailed the Caliph as divine was ruthlessly crushed by the Caliph's troops. The disavowal by the 'Abbasids of origins which they now regarded as disreputable was completed by the Caliph al-Mahdī, who abandoned the claim to the Imamate derived from Muḥammad b. al-Ḥanafiyya and Abū Hāshim, and instead announced that the Prophet had appointed his uncle al-'Abbās as successor, thus conferring a hereditary right on his descendants and, incidentally, excluding the 'Alids.

The conversion of the 'Abbasids to empire and to orthodoxy inevitably disappointed the hopes of some who had followed them. There were also other sources of resentment. The changes in Islamic society that were taking place generated new tensions and gave rise to new discontents, which sought an outlet. Several such changes can be discerned, beginning before the 'Abbasid accession, and continuing for a long time after it. As with other revolutions, the change of regime did not mean a sudden, immediate and total transformation in the order of society, in the vulgar sense of the term revolutionary;

rather did it mark the point when a new political order emerged as part of the profound and extensive changes that were already taking place, and then itself helped to carry these changes further.

One of these changes is the growth of commerce and the rise, in wealth, power and status, of the merchants—the bourgeoisie of the growing Muslim cities. The prosperous and respected merchant was not a new figure. Unlike other conquering aristocracies, the Arab nobility did not despise trade; on the contrary, many of them engaged in it, to great advantage—though most of them found government and war more lucrative and more attractive. The merchant community, however, continued to grow, and was reinforced by *mawālī* and even by non-Muslims. In 'Abbasid times the merchants became an important class—wealthy, confident and self-reliant; they were proud of their membership of an honourable profession, and were even inclined to look down on the servants of the state as engaged in tasks that were morally inferior and as recipients of moneys that were morally tainted. To no small extent, the theologians and jurists who were formulating the rules of Islamic orthodoxy were drawn from the merchant class, and their writings often tend to reflect the ethos and the needs of the Muslim bourgeoisie. Numerous traditions were cited or invented to show that commerce is an occupation pleasing in God's eyes, and wealth a sign of God's favour. Even conspicuous consumption enjoyed divine approval, for 'when God gives riches to a man, He wants it to be seen on him'. This and similar traditions are cited to justify the wearing of fine clothes, and the building and furnishing of luxurious dwellings. One dictum, improbably attributed to the Prophet, even asserts that 'poverty is almost like apostasy'. Under the early 'Abbasids, the role of the merchants is limited, and they are overshadowed by the bureaucrats, many of them Iranians with an aristocratic tradition of contempt for commerce. By the 9th century, however, they appear among powerful figures at the court, on terms of intimacy with the rulers themselves.

Agriculture and stockraising remained the source of livelihood

of the overwhelming majority of the population, and the main source of revenue of the state. The techniques of industrial production showed little improvement on those of antiquity; the organization and extent of production, however, show considerable development, while commerce, both within and beyond the far-flung Muslim Empire, expanded vastly in scope and scale. A stable and internationally accepted specie coinage and an elaborate system of credit facilitated trade and encouraged the growth of large-scale commercial and financial enterprises. This emergent capitalism affected other layers of society. Not only merchants and financiers, but also officials, landowners, literati, generals, and even princes ventured their capital in commercial undertakings—while merchants for their part sometimes invested part of their savings in landed estates and in tax-farms.

In contrast to Europe in the same period, there was a great development of cities, which became larger, more numerous and more sophisticated. The main centre of town life shifted from the citadel and cantonments, which had been the core of the early cities, to the residential and commercial suburbs. There were artisans, apprentices and journeymen, often organized in large-scale enterprises under public or private ownership, labourers, shopkeepers and itinerant vendors, and a floating population of uprooted and unemployed. Slavery was of limited economic importance—slaves appear mainly in domestic functions, as craftsmen, or as agents or stewards of landowners and entrepreneurs.

Our sources are of urban origin, and tell us little about the countryside. The impression they leave is that, by and large, the changes of the times had little effect on the lot of the peasant and nomad. Agricultural techniques remained substantially unchanged, though new crops and new methods of irrigation were sometimes introduced from one region to another. The country supplied food and raw materials to the cities, but the return seems to have gone in the main to city-dwelling landowners and tax-farmers. Trade was between cities; there is little evidence of the movement of goods or services from the city to the countryside, which supplied its own simple needs.

The concentration of ownership in the hands of rich merchants and military chiefs brought larger estates and stricter control, and a harder life for the peasants. In earlier 'Abbasid times there were still peasant smallholders and more or less independent lessee sharecroppers. There even seems to have been some attempt to amend the system of tax assessment to their advantage. In later times, however, they were compelled by fiscal and other pressures to make over their holdings to large landowners, and remain on them as tenants. Islamic law did not recognize serfdom, but the debtor could pay his debt only by personal labour, and was pursued if he fled. Some found a refuge in banditry, which became rife. Others joined the rabble of the cities.

The eastern provinces, taken from the former Persian monarchy, had special problems. Here city life was relatively new, and the tensions resulting from the growth of new urban centres more keenly felt. The old Iranian gentry had survived the Arab conquest with much of their power and influence, in local affairs, intact, and with a proud memory of the recently fallen Sasanid Empire. Under the early 'Abbasids, men of this class, converted to Islam, were able to play a role of some importance in the administration of the Muslim state. Later, when discontents arose, they could provide a coherent and competent leadership lacking in the socially fragmented western provinces.

The changes which prepared, accompanied and followed the 'Abbasid revolution brought release and opportunity to some, hardship and disappointment to others. In some respects, the aims of the radical sectarians were fulfilled. The privilege of birth and race was gradually abolished, and the road to preferment opened to all—or almost all — Muslims. Despite the inevitable and recurring tendency to the formation of aristocracies, this social egalitarianism has remained characteristic of Islam to the present day. True, the non-Muslim was still subject to certain disabilities, but this was felt to be reasonable; the disabilities were not oppressive, and submission to them was in a sense by choice, since the brotherhood of Islam was now open to all who chose to join it. In theory and to no

small extent even in practice, Islam was the common citizenship of the community, the source of its ethos and its law, the ultimate determinant of identity, loyalty, and status.

Despite these improvements, old discontents survived and new ones appeared. In general, the millennium had failed to materialize; more specifically, rapid economic and social development had brought distress to many. Socially, the revolution had achieved notable successes, though these were often uneven in their effect in different regions and among different classes. Politically, things were worse than before. The aristocratic Umayyad state had been limited by the need to gain and retain the loyalty of the great Arab aristocrats—powerful and influential men whose power and influence derived from sources independent of the Caliph and to a large extent beyond his reach. The bureaucratic 'Abbasid state, with its well-ordered civil service and its professional army, suffered no such limitation. Despite the trappings of Islamic piety with which the 'Abbasids adorned themselves and their court, their government was in effect more distant from Islamic political ideals than was that of the Umayyads—and far closer to the imperial polity of ancient Iran. The sovereign was no longer a first among equals, but a remote and inaccessible autocrat, wielding immense power over his subjects through an apparatus of government that was becoming more complex and more oppressive. Small wonder that a poet exclaimed:

'Would that the tyranny of the sons of Marwān
would return to us,
would that the justice of the sons of 'Abbās were in hell!'

Bernard Lewis
(London)

EARLY SUNNĪ DOCTRINE CONCERNING FAITH AS REFLECTED IN THE *KITĀB AL-ĪMĀN* OF ABŪ 'UBAYD AL-QĀSIM B. SALLĀM (D. 224/839).

Sunnī Islam has always comprised two opposing doctrines concerning faith *(īmān)*. One of them, which was mostly associated with the Ḥanafī school of law and was supported by the Māturīdī school of theology, essentially defined faith as knowledge or assent and verbal confession to the exclusion of works. This view was commonly branded by its opponents as Murji'ite. The other doctrine, which was upheld by Ḥanbalī and Ash'arī theology and is reflected in the canonical collections of Sunnī ḥadīth, affirmed the inclusion of works in faith together with assent and verbal confession. This doctrine in view of its origin may best be termed Sunnī traditionalist. (1)

One of the principal early treatises exposing the Ḥanafī Murji'ite point of view, the *K. al-'ālim wa l-muta'allim* of Abū Muqātil al-Samarqandī (d. 208/823), has only a few years ago been analyzed by the eminent Islamist to whose memory this volume is dedicated. (2) It may not be inappropriate

(1) The doctrines concerning *īmān* in Muslim theology are most thoroughly described by J. Wensinck, *The Muslim Creed*, and T. Izutsu, *The Concept of Belief in Islamic Theology*.

(2) J. Schacht, "An Early Murci'ite Treatise: The Kitāb al-'Ālim wal-Muta-'allim", in *Oriens* XVII (1964) pp. 96 ff.

here to complement his study with an analysis of one of the earliest treatises exposing the opposing traditionalist point of view: the *K. al-īmān* of the well-known traditionist and scholar of the law, Qur'ānic exegesis, and Arabic Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām al-Harawī recently edited for the first time. (1) Studied comparatively and in conjunction with other, less explicit texts, the two treatises provide substantial information on the early development and nature of the Murji'ite-traditionalist conflict concerning the doctrine of faith.

The *K. al-īmān* is not mentioned among the works of Abū 'Ubayd by al-Nadīm or any other biographical source. (2) The chain of transmitters of the work mentioned at the beginning of the only known manuscript is defective, containing a large gap between the final transmitter, who handed it on in Damascus in Ṣafar 420/Febr.-March 1029, and the initial transmitter from Abū 'Ubayd. Neither of these transmitters appears to be known otherwise. Yet there are strong indications that the treatise is an authentic work of Abū 'Ubayd. As in other works of his, the author frequently refers to himself as Abū 'Ubayd. Of the sixteen informants on whose authority he quotes ḥadīths in the *K. al-īmān*, all but two appear also as his informants in Abū 'Ubayd's *K. al-amwāl* and *K. faḍā'il al-Qur'ān*. (3) In style and method of presentation the *K. al-īmān* rather closely resembles the *K. al-amwāl* in particular. The author's solid knowledge of Qur'ānic exegesis, of ḥadīth, his interest in language and lexical questions are consistent with Abū 'Ubayd's learning. Moreover, the doctrinal position of

(1) The full title of the work as given by the manuscript is *K. fi l-īmān wa-ma-'ālimihī wa-sunanihī wa-stikmālihī wa-darajātih.* It was edited by Muḥammad Nāṣir al-dīn al-Albānī in a volume containing four treatises (Damascus 1966). The first one, wich is named on the title page, is the *K. al-īmān* of Ibn Abī Shayba.

(2) In the title of the work which H. Gottschalk transcribed from the *fihrist* of al-Nadīm as *K. al-īmān wa-n-nudhūr* ("Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām" in *Islam* XXIII [1936] p. 283) obviously is to be read *al-aymān* for *al-īmān*. This "book of oaths and vows" is, of course, a different work.

(3) The informants apparently not quoted in these works are Isḥāq b. Sulaymān al-Rāzī (d. 199 or 200/814-6) (al-Bukhārī, *al-ta'rīkh al-kabīr* I 391 no. 1248, Ibn Ḥajar, *tahdhīb al-tahdhīb* I 234 f. no. 436) and Abū Aḥmad al-Zubayrī =Muḥammad b. 'Abd Allāh b. al-Zubayr al-Asadī (d. 203/818-9) (Ibn Ḥajar, *tahdhīb al-tahdhīb* IX 254 f. no. 240).

the *K. al-īmān* fully agrees, as will be seen, with what is otherwise known of Abū 'Ubayd's religious attitude as a representative of Sunnī traditionalism and friend of Aḥmad b. Ḥanbal who did not share, however, the radically militant spirit of the latter and his school in the condemnation of all deviations. (1)

The first chapter of the *K. al-īmān* is entitled "chapter on the definition of faith in its perfection *(istikmāl)* and its degrees". Abū 'Ubayd presents his treatise as the answer to a question posed to him concerning the disagreement of the community about faith, its perfection, increase and decrease, and the doctrine of the *Ahl al-sunna*, i.e. the traditionists, in this regard. He sets out stating that the people of knowledge and concern in religion are split in this matter into two factions. One of them holds that faith consists in "sincere devotion *(ikhlāṣ)* to God in the hearts, testimony of the tongues, and work of the limbs". The other party maintains that faith "is in the hearts and tongues. As for works, they are only piety and virtue *(taqwā wa-birr)* (2) and not part of faith". Qur'ān and Sunna, Abū 'Ubayd adds, confirm the former view and refute the latter. This latter view is clearly to be recognized as that of the kind of Murji'ism represented by the school of Abū Ḥanīfa. Though Abū 'Ubayd nowhere mentions Abū Ḥanīfa and his school, he is through much of his treatise concerned with refuting Ḥanafī Murji'ism.

Abū 'Ubayd proceeds to prove the inclusion of works in faith from the Qur'ān. At the beginning of Muḥammad's mission and throughout the time of his preaching in Mekka, he explains, faith was constituted merely by the confession that there is no god but God and that Muḥammad is the messen-

(1) On the life and works of Abū 'Ubayd cf. in particular the article of H. Gottschalk quoted above p. 234 n. 2. Concerning his religious attitude Gottschalk remarks (p. 278) that "he reckoned himself among the party of strictest orthodoxy", but had more of a conciliatory than fighting disposition.

(2) In respect to the doctrine here attributed to the Murji'a that works are *taqwā* a response of Ṭalq b. Ḥabīb, early Baṣran Murji'ite, quoted in the *K. al-īmān* of Ibn Abī Shayba (p. 33 no. 99) may be compared: "*Taqwā* consists in work in obedience of God, in the hope of the mercy of God, with the light of God; *taqwā* consists in avoidance of disobedience toward God, in fear of God, with the light of God."

ger of God. Whoever affirmed this was a believer *(mu'min)*. None of the religious duties like almsgiving and fasting were incumbent upon him. According to the reports of the scholars the lightness of the burden imposed on the believers at that time was a mercy of God in order to induce men to join Islam, while their hearts were still hardened by paganism. Only some time after the Prophet's migration to Medina the other duties were gradually imposed on the Muslims, beginning with the change of the direction of prayer toward the Ka'ba. In imposing the new duties, God addressed the Muslims as believers on the basis of their previous confession of faith, since no other duty was yet incumbent on them. These duties now became an integral part of faith. Thus, if the Muslims had refused to turn in prayer toward the Ka'ba, while still holding fast to their previous confession of faith, "this would have availed them nothing and would have amounted to a repudiation of their confession, since their first act of obedience was no better entitled to the name of faith than their second one".

Abū 'Ubayd's discussion of the time of revelation of the duties of Islam is probably not motivated by his considering it an obvious argument in favor of his own view, but rather by the need of refuting a popular Murji'ite argument. Abū Ḥanīfa in his letter to 'Uthmān al-Battī had stated that Muḥammad at the beginning of his mission had merely called men to testify to the unity of God and to affirm whatever he would bring from God. Anyone entering Islam on this condition was called a believer. If faith included works, as the opponents asserted, the Muslims in the time before the imposition of the duties of Islam could not be called believers. (1) Similarly Abū Muqātil argued that God had imposed the duties of Islam only after the Muslims had already confessed the religion *(aqarrū bi l-dīn)*. If these duties were part of faith, God could not have called them believers at the time of his imposing these

(1) *Risāla ilā 'Uthmān al-Battī*, in *al-'ālim wa l-muta'allim*, ed. M. Z. al-Kawtharī pp. 35 f. 'Uthmān al-Battī had evidently raised the question of the status of the early Muslims in his letter to Abū Ḥanīfa. This indicates that it was a point of discussion even before Abū Ḥanīfa.

duties, as he has done in many verses of the Qur'ān. (1) The burden of the proof thus lay on Abū 'Ubayd to show that the newly imposed duties became an integral part of faith rather than a mere corollary *(taba')* as the Murji'ites maintained. Abū 'Ubayd indeed adduces as proof that the canonical prayer is part of faith the verse Qur'ān II 143 : "God would not render fruitless your faith", which, he says, was revealed at the time of the change of the *qibla* concerning the validity of the prayer of those who had died before the change. (2) And as evidence that the almsgiving was part of faith he refers to the fact that Abū Bakr carried on the *jihād* against those who refused it even though they did not deny its being a duty imposed by God.

Thus each obligation at the time of its imposition was added to the previous duties and was included in the term *īmān*. It is indeed here that those who maintain that faith consists merely in confession have gone wrong: When they heard God calling the early Muslims *mu'minūn*, they ascribed to them complete faith in its perfection. They made the same mistake in regard to a ḥadīth of the Prophet in which he described faith merely as belief in God etc., and another one in which he called a Persian slave woman *mu'mina* when she confessed her belief in God and called Muḥammad his messenger. In these instances only the initial stage of faith and acceptance of it are meant. Proof of this are the verses of the Qur'ān like IX 124 and VIII 2, which speak of an increase of faith among the Muslims. For if faith were already perfect with the initial confession of it, there would be no room for any increase.

Abū 'Ubayd then turns to ḥadīth. He notes that the Prophet has described faith in some ḥadīth as consisting of four duties, in another as five, in still another as nine or even more. The ignorant have considered these ḥadīths contradictory for this reason, while in fact they reflect various stages in the revelation

(1) *Al-'ālim wa l-mula 'allim* p. 12.

(2) This was the standard interpretation of the verse (cf. al-Ṭabarī, *tafsīr*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir, III 167 ff).

of the duties of Islam. Whenever a new duty was revealed, the Prophet added it to his enumeration.

The final stage is expressed by a ḥadīth which states that "faith consists of seventy odd parts, the most excellent of which is the testimony that there is no god but God and the lowliest is the removal of harm *(imāṭat al-adhā)* from the road". In this ḥadīth the derived aspects *(furū')* of faith are included besides the pillars and principal duties. The final stage is also expressed in the verse of the Qur'ān (V 3):"Today I have perfected for you your religion and have completed my grace upon you", which was revealed only 81 days before the death of the Prophet. The seventy odd parts of which faith is composed are not enumerated in any single ḥadīth, but they can be found dispersed in numerous sayings of the Prophet, such as:"Modesty is a branch of faith", "Sense of honor is a part of faith", etc. Abū 'Ubayd then quotes a number of ḥadīths and verses of the Qur'ān which in various ways refer to degrees in perfection of faith. He sums up: Faith consists in intention *(niyya)*, speech, and work. It contains degrees, though the first and highest is the confession of faith by the tongue. Whosoever affirms his belief in what the Prophet has brought from God is entitled to the name of faith in that he is entering it, but not in claiming perfection with God (1) nor in selfrighteousness *(tazkiyat al-nufūs)*.

In the second chapter Abū 'Ubayd deals with the *istiṯnā'*, i.e. the qualification of the statement "I am a believer" with the clause "if God wills". He first quotes seven ḥadīths in which objections are raised to the categorical claim "I am a believer" and either a qualification with "I hope", "if God wills" or the substitution of a phrase like: "I believe in God, his angels, books, and messengers" is prescribed. It is to be noted that none of these ḥadīths goes back to the Prophet. Their *isnāds* are either Kūfan or Baṣran. In four of them 'Abd Allāh b. Mas'ūd, the Companion who settled in Kūfa and became the chief authority for the Kūfan traditionalist

(1) P. 66 before *bi l-istikmāl* add *lā*.

school, is quoted. Two further ḥadīths quote his disciple 'Alqama and the latter's disciple Ibrāhīm al-Nakha'ī (d. 96/715), leading representative of Kūfan traditionalism in the second half of the first century H. One quotes the Baṣran Muḥammad b. Sīrīn (d. 110/728), and another one the Yemenite Ṭā'ūs with an *isnād* leading through the Baṣran Ma'mar (b. Rāshid) to Sufyān al-Thawrī, champion of Kūfan traditionalism. This preponderance of Kūfans and Baṣrans among the active objectors to an unconditional claim of faith reflects the fact that the most fanatical opposition to Murji'ism in the 2nd/8th was centered in Kūfa and Baṣra. In Kūfa, which at the same time was a stronghold of Murji'ism especially on account of its endorsement by the school of Abū Ḥanīfa, prominent traditionists like al-A'mash, Sufyān al-Thawrī, al-Ḥasan b. Sāliḥ b. Ḥayy, and Wakī' al-Jarrāḥ led an active campaign to discredit the Murji'a as dangerous heretics. (1) In Baṣra the schools of al-Ḥasan al-Baṣrī and Ayyūb al-Sakhtiyānī were vigorously anti-Murji'ite. (2) One of the ḥadīths quoted by Abū 'Ubayd concerning Ibn Mas'ūd's attitude is indeed related on the authority of al-Ḥasan al-Baṣrī with a Baṣran *isnād*.

Abū 'Ubayd confirms that the requirement of *istithnā'* was espoused specifically be Sufyān al-Thawrī and his school. He explains rather defensively that they avoided a definite assertion of faith out of fear of selfrighteousness and claiming perfection with God. This explanation is evidently intended to refute the charge of the Murji'ites that the *istithnā'* implied a doubt as to one's own status as a believer of the true religion on the basis of which they dubbed their opponents "doubters" *(shukkāk)*. Abū 'Ubayd emphasizes that Sufyān and his followers did not hesitate to call all the people of Islam *(ahl al-milla)* believers as far as their legal status is concerned. On this basis al-Awzā'ī, the imām of the Syrians, held that the

(1) Cf. Madelung, *Der Imam al-Qāsim b. Ibrāhīm* pp. 237 f. The same Kūfan traditionalist circles also most fanatically condemned Ḥanafism in general. From them originate the ḥadīths cursing Abū Ḥanīfa as a *mushrik* because of his views concerning the nature of the Qur'ān which al-Ash'arī quotes in his *K. al-ibāna. Al-ibāna* in *al-Rasā'il al-sab'a fī l-'aqā'id* p. 29.

(2) *Der Imam al-Qāsim* pp. 234 f.

statement "I am a believer" is equally permissible with or without *istithnā'*.

Objections to the *istithnā'* were apparently widespread even in otherwise anti-Murji'ite Sunnī circles. In al-Qayrawān Muḥammad b. Saḥnūn (d.255/869), orthodox champion of the school of Mālik, and his followers sharply censured any expression of doubt concerning one's own status of believer in the face of God. (1) That the Syrians in general rejected the Kūfan traditionalist doctrine of *istithnā'* is indicated by a Kūfan Murji'ite counter-ḥadīth seeking to invalidate the authority of Ibn Mas'ūd claimed for it. According to this lengthy ḥadīth, which was quoted already by Abū Ḥanīfa on the authority of his Kūfan Murji'ite teacher Ḥammād b. Abī Sulaymān and is also reported by Ibn Abī Shayba in two versions on the authority of the Kūfan Murji'ite Abū Mu'āwiya (al-Ḍarīr), a Syrian follower of the Companion Mu'ādh b. Jabal came to Kūfa and forced Ibn Mas'ūd to use the unconditional statement "I am a believer" and to admit that it did not imply a claim to belong to the people of Paradise (2), as he had taught, and that he, Ibn Mas'ūd, had made a slip *(zalla)* in censuring it. (3) The Syrian induced Ibn Mas'ūd to state "I am a believer" by pointing out that in the time of the Prophet the people were divided into only three categories: believers, hypocrites, and infidels, and asking to which group he belonged. (4) Abū 'Ubayd refers to this portion of the ḥadīth without mentioning Ibn Mas'ūd's admission of having been

(1) Cf. Abū l-'Arab, *ṭabaqāt 'ulamā' Ifrīqiyya*, ed. M. Ben Cheneb, pp. 151 f. The term Shukūkī, doubter, used by these Mālikī scholars is practically identical with the term *shākk* used by the Murji'ites for the same kind of offender.

(2) Mu'ādh is, however, quoted in another ḥadīth to have said in a sermon: "You are the believers, you are the people of Paradise." Ibn Abī Shayba, p. 11 no. 33.

(3) Ibn Abī Shayba pp. 23 ff. nos. 73, 76. Abū Muṭī', *al-fiqh al-absaṭ*, in *al-'ālim wa l-muta'allim* p. 45 f. Abū Ḥanīfa quotes another ḥadīth of Mu'adh with a Murji'ite tendency (*al-fiqh al-absaṭ* pp. 47 f.).

(4) Aḥmad b. Ḥanbal rejected this argument as Murji'ite. Cf. Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt al-Ḥanābila*, ed. M. H. al-Fiqī, I 161: Aḥmad was told about a man who answered the question: "Are you a believer" by saying: "Yes, is there any wrong in this? Are not the people either believers or infidels?" Aḥmad grew angry and said: "This is the talk of the Murji'a..."

wrong and explains that Ibn Mas'ūd, if the report is reliable, must have meant that he indeed belonged to the people of this religion. He was too discerning and pious to have claimed that he was a believer in the face of God. The ḥadīth and its chain of transmitters have, however, been criticized by Yaḥyā b. Sa'īd al-Qaṭṭān, the highly authoritative Baṣran traditionist, because it is in conflict with the doctrine of the followers of Ibn Mas'ūd *(aṣḥāb 'Abd Allāh 'alā khilāfih).*

Abū 'Ubayd continues by stating that in his opinion this was also the attitude of those scholars (1) who called themselves believers without *istithnā'*. They meant the initial stage of faith, not its state of perfection. The scholars whom Abū 'Ubayd names in this group are all Kūfan traditionists who were otherwise qualified as Murji'ites. (2) His explanation of their view constitutes an attempt to demonstrate a doctrinal consensus among the traditionists, the "people of the Sunna", in the question. That such a consensus did not exist in the 2nd/8th century is sufficiently clear from the charges of Murji'ism against these traditionists coming from other traditionists. Murji'ism was indeed not generally considered as heretical among the traditionists despite the vigorous efforts of the "followers of Ibn Mas'ūd" to brand it as such. Ibn Abī Shayba (d.235/849-50), highly respected Kūfan traditionist and not a Murji'ite, in his *K. al-īmān* quotes numerous ḥadīths with a definite Murji'ite tendency side by side with anti-Murji'ite ḥadīths. (3) Only in the 3rd/9th century was Murji'ism completely suppressed in Sunnī traditionalism. In the canonical collections of ḥadīth these Murji'ite traditions are not

(1) Although Abū 'Ubayd uses the term *fuqahā'* he evidently means the scholars of ḥadīth.

(2) Concerning the Kūfan Murji'ites cf. H. Brentjes, *Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Asch'arī* pp. 46 ff.; *Der Imam al-Qāsim* pp. 231 ff. I have not been able to identify the 'Abd al-Raḥmān al-Sulamī mentioned by Abū 'Ubayd.

(3) Murji'ite are ḥadīths nos. 26-28 pp. 9 f., transmitted by the Murji'ite Mis'ar b. Kidām; no. 53 p. 16, nos. 73, 74, 76 pp. 23 ff., transmitted by the Murji'ite Abū Mu'āwiya; no. 33 p. 11, no. 63 p. 19. At the end of his *K. al-īmān* Ibn Abī Shayba states unequivocally: "In our view faith consists of confession and work. It increases and decreases." P. 46.

quoted. Mention of Murji'ite leanings among traditionists becomes exceptional.

Abū 'Ubayd's claim of a consensus among the scholars of the Sunna must be questioned from another angle. His statement that Sufyān al-Thawrī and his school accorded the name of believer to "all the people of Islam" is contradicted by a group of four ḥadīths quoted by Ibn Abī Shayba. (1) In these ḥadīths, which have Kūfan *isnāds* and three of which are transmitted by Sufyān al-Thawrī, al-Ḥajjāj, the detested Umayyad governor of Iraq, is unequivocally cursed as an infidel by Ibrāhīm al-Nakha'ī and al-Sha'bī, prominent Kūfan traditionist. Ṭā'ūs is quoted as saying: "Amazing, our brothers of the people of Iraq that they call al-Ḥajjāj a believer!" These ḥadīths indicate that the Kūfan traditionalists and the school of Sufyān al-Thawrī denied the name of believer and applied the name of infidel to grave sinners and in particular to the injust ruler. This agrees well with the closeness and partial identity of Kūfan traditionalism and moderate Shiism of Zaydī tendency. (2) Like the Shī'a, and unlike the Khārijites, the Kūfan traditionalists evidently did not deny the legal status of a Muslim to the grave sinner. But their un-Sunnite lack of unconditional solidarity with the Muslim community at large and its government, perhaps even a willingness to support the just rebel, are reflected in their refusal to consider every nominal member of it a believer.

Abū 'Ubayd's defense of the conflicting views of the various groups of traditionists reveals the anti-Ḥanafī edge of his discussion. His tone turns polemical as he continues : "As for an assertion 'I am a believer' in accordance with the doctrine of those saying 'like the faith of the angels and prophets', God forbid, that is not the way of the scholars." The thesis that the faith of every Muslim is identical with that of the angels and prophets is affirmed and ascribed to Abū Ḥanīfa in the *K. al-'ālim wa l-muta'allim* (3) and the *al-fiqh al-absaṭ* of Abū

(1) *K. al-īmān* pp. 32 f. nos. 95-98.
(2) Cf. *Der Imam al-Qāsim* pp. 236 f.
(3) *Al-'ālim wa l-muta'allim* p. 14, cf. Schacht, *Oriens* XVII 107.

Muṭī' al-Balkhī. (1) Abū 'Ubayd quotes the condemnation of such a claim by some early traditionists and argues: How can it be licit for anyone to compare humanity with the angels while God has severely censured the believers in many passages of the Qur'ān and has threatened them with heavy punishment for their actions but has never done so with the angels? After quoting relevant passages of the Qur'ān he declares: "I fear that this (claim of likeness with the angels) is an outrage against God and ignorance of his book." Abū 'Ubayd's argument here has merely polemic appeal since the Ḥanafīs, while claiming the identity of the Muslims' faith with that of the angels and the prophets, equally stressed the superiority of the latter in their works of religion and their final reward.

Abū 'Ubayd does not champion the obligation of *istithnā'*. He holds the statement "I am a believer" admissible with or without *istithnā'* as long as the aspect of faith claimed was properly understood. The Kūfan doctrine of *istithnā'* was, however, espoused by Aḥmad b. Ḥanbal expressly on the precedent of Ibn Mas'ūd and al-Thawrī (2), despite the lack of broad support for it among the *salaf*. In accordance with the Kūfan opinion Ibn Ḥanbal also held that a Muslim could lose the attribute of faith through acts of disobedience but not the attribute of Islam. (3) Against the Kūfan view he insisted, however, that no Muslim should be called an infidel for any sin. (4) In this question the Sunnī sense of solidarity within the Muslim community evidently outweighed his opposition to Murji'ism. His far-reaching espousal of the Kūfan traditionalist doctrine reflects the militancy of early Ḥanbalism in its attack on doctrinal deviation which drove it to endorse extreme positions in many disputed questions. The obligation of *istithnā'* failed to gain general acceptance in Sunnī traditionalism and is not supported in the canonical works of ḥadīth.

(1) In *al-'ālim wa l-muta'allim* p. 46.

(2) Cf. the creed of Ibn Ḥanbal quoted in Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 24, and his answer to a question, *ṭabaqāt* I 289. Ibn Ḥanbal strongly insists that the *istithnā'* does not imply doubt.

(3) Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 343.

(4) Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 329.

Through Ḥanbalism it entered Ash'arite doctrine, but remained disputed there, too. (1) Eventually much broader support in the early community was claimed for it, including that of the Caliph 'Umar, 'Ā'isha, al-Awzā'ī, Mālik, and al-Shāfi'ī. (2)

In the next chapter Abū 'Ubayd returns to the question of the increase and decrease of faith. He quotes a ḥadīth according to which Mu'ādh b. Jabal once told a man: "Sit down with us, let us exercise faith for an hour *(nu'min sā'atan)*", meaning let us mention God. This ḥadīth, which is also quoted by Ibn Abī Shayba (3) and al-Bukhārī (4), may well be, since the authority of Mu'ādh b. Jabal was otherwise claimed by the Murji'ites, an anti-Murji'ite counter-ḥadīth. There can be no doubt, however, that in the question of the inclusion of works in faith and the increase and decrease of it the majority of the traditionists, including those of Syria and Medina, were opposed to the Murji'ite view. Abū 'Ubayd states that Sufyān al-Thawrī, al-Awzā'ī, and Mālik in accordance with the ḥadīth of Mu'ādh held that good works constituted an increase in faith (5), since all good works are part of it. Again the implicit anti-Ḥanafī tendency is apparent in his singling out the founders of the major legal schools of the time besides Abū Ḥanīfa for mention. They took as evidence, Abū 'Ubayd continues, the five passages in the Qur'ān which speak of an increase of faith in the believers. Those who, on the other hand, consider faith as affirmation without work interpret these verses in four different ways: 1. They maintain that the basis of faith is the affirmation of the generalities of religious duties *(jumal al-farā'iḍ)* like the ritual prayer, almsgiving, etc., and that the increase consists in whatever goes beyond this

(1) Cf. 'Abd al-Qādir al-Baghdādī, *uṣūl al-dīn*, p. 253. At the end of the 4th/10th century Ibn Fūrak upheld it, while al-Bāqillānī and Abū Isḥāq al-Isfarāyīnī opposed it.

(2) Cf. Izutsu, *The Concept of Belief*, p. 197 quoting Abū 'Udhba.

(3) *K. al-īmān* p. 35 no. 105.

(4) *Al-jāmi' al-ṣaḥīḥ* at the beginning of *K. al-īmān*.

(5) Abū 'Ubayd uses the term *Islām* here, confirming that he like the contemporary Murji'ites, and unlike Ibn Ḥanbal, does not distinguish between *īmān* and *Islām*.

general affirmation, like their belief that the ritual prayer consists of five daily prayers, that the noon prayer consists of four *rak'as*, etc. This explanation of the increase in faith mentioned in the Qur'ān is endorsed in the *Sharḥ al-fiqh al-akbar* ascribed to al-Māturīdī and by the Māturīdite Abū l-Mu'īn al-Nasafī in his *baḥr al-kalām*. (1) 2. They maintain that the basis of faith is affirmation of what has been brought from God and that the increase means enablement in respect to this affirmation *(tamakkun min dhālika l-iqrār)*. 3. They say that the increase in faith means an increase in conviction *(yaqīn)*. This is the explanation most commonly adopted in Māturīdī works. (2) 4. They argue that faith never increases, but the people increase in relation to it. This explanation which distinguishes between the objective and the subjective aspect of faith is a broader formulation of the previous one. It is supported by the Māturīdite Abū l-Yusr al-Bazdawī. (3)

Abū 'Ubayd rejects all these explanations as inconsistent with the exegesis accepted by the scholars and with the usage of Arabic. No one certainly could imagine that Mu'ādh at the time of his saying "let us practice faith for an hour" did not know the number of the daily prayers etc. If a man affirmed a debt of one thousand dirhams to some one else and then specified that hundred were due from one source, two hundred from another etc., until he added up to the one thousand, this could not be called an increase, but rather a summarizing and detailing. Similar arguments are adduced by Abū 'Ubayd to refute the other explanations.

The following chapter deals once more with the inclusion of works in faith. Those who exclude works from faith argue that oral confession of faith constitutes complete faith on the

(1) *Sharḥ al-fiqh al-akbar* in *al-Rasā'il al-sab'a fī l-'aqā'id* p. 8 last paragraph; al-Nasafī, *baḥr al-kalām*, transl. by A. Jeffery in *A Reader on Islam* p. 408.

(2) *Sharḥ al-fiqh al-akbar* attributed to al-Māturīdī in *al-Rasā'il al-sab'a* p. 8; *al-fiqh al-akbar* II in *al-Rasā'il al-sab'a* p. 58, cf. Wensinck, *Creed* p. 194 n. 1; al-Nasafī, *baḥr al-kalām* in *Reader* p. 408.

(3) Al-Bazdawī, *uṣūl al-dīn*, ed. H. P. Linss, p. 153. Abū l-Yusr distinguishes between the unchangeable *dhāt* of faith and the changeable *ṣifāt* of the believers.

basis that God has called the Muslims who have confessed their faith believers. Against their thesis Abū 'Ubayd now presents a second argument in addition to his previous one concerning the gradual revelation of the duties of Islam: We find that people who are at various stages of completing an action may all be called by the same designation derived from this action. Thus someone just beginning the ritual prayer will be called by the same designation "praying" *(muṣallī)* as others who have already reached the stage of inclination or prostration etc., although they clearly differ in rank with regard to the completion of the prayer. The same is the case of faith: All who have entered upon it deserve the designation believer, but their ranks differ in accordance with the stage of completion of the obligatory works. In fact, Abū 'Ubayd continues, faith consists fully of work which God has assigned to the various parts of the human body. As its fundament he laid down knowledge of the heart, adding confession as a testimony and works as a confirmation of it. Belief is the work of the heart, and confession the work of the tongue. The claim of the opponents that faith is confession without works is thus contradictory, since confession itself is a work. Abū 'Ubayd proceeds to prove at length by quotations from the Qur'ān, ḥadīth, and Arabic idiom that the functions of the heart and the tongue may be called work *('amal)*.

As a final argument Abū 'Ubayd refers to the case of Iblīs, who is called an infidel in the Qur'ān because he rejected God's order to bow to Adam, even though he affirmed the lordship of God. Some people have asserted that Iblīs had been an infidel already before this event, so that his designation as an infidel was not based on his refusal to bow. This is disproved, however, by the fact that he was in the ranks of the angels at the time. And even if it were correct, there are passages in the Qur'ān proving that he later affirmed the lordship of God. The opponents thus would be forced by their doctrine to maintain that Iblīs today is a believer.

The next chapter deals with the thesis that faith consists of "knowledge in the heart" to the exclusion of both confession

and work. Abū 'Ubayd sets out suggesting that the schismatic group whose views he discussed so far supports a defensible, though erroneous doctrine. This mild judgement, though somewhat motivated by the aim of accentuating the author's abhorrence of the heresy now to be treated, reflects the relatively conciliatory mind of Abū 'Ubayd and contrasts with the uncompromising condemnation of the Murji'a in early Ḥanbalism. (1) There is, Abū 'Ubayd continues, a third group not belonging to the people of knowledge and piety *(dīn)* which maintains that faith is merely knowledge of God in the heart. This claim puts these people outside the fold of Islam (2), since it flatly contradicts and repudiates the speech of God and of his Messenger. Abū 'Ubayd does not name the group meant by him in this chapter. Only in the summary description of various doctrines on faith at the end of his treatise they are identified as the Jahmiyya. (3) The thesis that faith consists of knowledge only is indeed generally associated with the Jahmiyya. (4)

Abū 'Ubayd refutes this view with quotations from the Qur'ān which affirm the duty of verbal confession of faith. He also quotes the verse Qur'ān II 146: "Those to whom we have given the book know him *(ya'rifūnahū)* as they know their sons", explaining that the pronoun him refers to the Prophet. (5) God has, however, not accepted this knowledge of the People of the Book as faith without the testimony of their tongues. If the doctrine of these people were correct, it would be impossible to distinguish between Islam and paga-

(1) Cf. the statement of Ibn Ḥanbal in one of his creeds (Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 26) *qawlu l-Murji'a wa-hūa akhbathu l-aqāwīli wa-aḍalluhā wa-ab'aduhā 'ani l-hudā*. In another creed attributed to him the Murji'a are included with the Qadariyya, Rāfiḍa, and Jahmiyya among those innovators whom the Prophet excluded from Islam and with whom the Muslim must not pray. Cf. the quotation below.

(2) P. 79 *al-milal al-ḥanafiyya* read *al-milla al-ḥanafiyya*.

(3) P. 101.

(4) Al-Ash'arī, *maqālāt al-islāmiyyīn*, ed. Ritter, p. 132; Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 309.

(5) The pronoun is usually understood by the commentators to refer to knowledge of Mekka as the direction of prayer, not to Muḥammad. Cf. al-Ṭabarī, *tafsīr* III 187 *f.*

nism. Someone might affirm the dualist creed of the Magians and Manichaeans or testify that God is "the third of three" like the Christians and still be a perfect believer like the angels and prophets. This doctrine, Abū 'Ubayd concludes, in our view constitutes infidelity worse than that of Iblīs.

In the next chapter Abū 'Ubayd assembles the ḥadīths in condemnation of the Murji'a. Here the opponents for the first time are expressly designated by this name, although Abū 'Ubayd himself continues to abstain from using it. The ḥadīths report statements of Companions like Ḥudhayfa and Ibn 'Umar as well as traditionists of later generations, but none of the Prophet. They affirm that the Murji'a will go to hell, that they have no share in Islam, that they are dangerous innovators, and that the Muslims must avoid their company. Abū 'Ubayd again underlines the anti-Ḥanafī tendency of his work by stating that this was the view of Sufyān al-Thawrī, al-Awzā'ī, and Mālik, as well as the leading authorities of the *Ahl al-sunna* in Iraq, Ḥijāz, Syria, and elsewhere after them.

Abū 'Ubayd had, in agreement with the Murji'ite view, maintained that the Muslim who commits sins and acts of disobedience under no condition loses the name and status of a believer, even though he is not, contrary to the Murji'ite thesis, a believer in the full meaning of the term. In the following chapter he deals with a category of well-known ḥadīths which seem to contradict this view by explicitly or implicitly denying the designation of faith to those committing certain sins. There are sayings of the Prophet in which he denied the name of believer like: "The adulterer is not a believer while committing adultery, the thief is not a believer while stealing." There are those in which he disavowed *(tabarra')* those committing certain acts like: "He who cheats us does not belong to us." There are others in which he terms certain sins infidelity *(kufr)* like: "Cursing a believer is wantonness *(fusūq)*, making war on him is infidelity." And there are some in which he even speaks of idolatry *(shirk)* in reference to sins like: "Excitability *(ṭayra)* is idolatry. No one of us

is free from it, but God removes it by reliance *(tawakkul)* on him."

There can be little doubt as to the paraenetical character of this category of ḥadīths. They were not intended originally to formulate a doctrinal or legal rule. Yet in the dispute concerning the nature of faith they could be used by the Khārijites and others with similar views harmful to the unity of the established Muslim community to bolster their thesis that the Muslim sinner loses name and status of a believer. They could thus become a source of embarassment for the Sunnī supporters of the *jamā'a*, especially those traditionalists who generally insisted on acceptance of ḥadīths at their face value without interpretation. Aḥmad b. Ḥanbal indeed comments at some lenght on this category of ḥadīths in one of his creeds stating: "We accept them, even though we do not know their explanation *(tafsīr)*. We do not argue nor dispute concerning them, nor do we explain them, but we transmit them as they have come down. We believe in them and we know that they are true." That in his view their literal implications should in fact be set aside is indicated by his further statement: "We do not refuse the (death) prayer for anyone of the People of the Qibla because of any sin, minor or major, committed by him, except that he belong to the innovators whom the Prophet has excluded: the Qadariyya, the Murji'a, the Rāfiḍa, and the Jahmiyya." (1)

Abū 'Ubayd, before giving his own explanation of these ḥadīths, explains that people have taken four different positions regarding them, none of which, however, is acceptable. Some people have argued that the *kufr* meant in these ḥadīths is the *kufr al-ni'ma*, the rejection of God's graces, rather than unbelief. This explanation, however, is inconsistent with Arabic idiom, which uses the term in a well-defined sense clearly different from what is implied in these ḥadīths. Others have asserted that these ḥadīths were merely meant to accentuate *(taghlīẓ)* the gravity of the sins mentioned in them. This explanation,

(1) Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 311 f.

which would seem consistent with the character of these ḥadīths, was occasionally used by Ibn Ḥanbal. (1) Yet Abū 'Ubayd objects sharply maintaining that "it is one of the most monstrous interpretations of the sayings of the Prophet and his Companions that they would have informed of a threat *(wa'īd)* with no reality on behalf of God". The third group has claimed that the infidelity mentioned in these ḥadīths is that of apostacy. This explanation, Abū 'Ubayd holds, is worse than the previous one, since it is in fact the doctrine of the Khārijites, who declare people infidels for minor sins. Their thesis is disproved by the fact that God has laid down different punishments for theft and adultery than for infidelity. The fourth group simply reject these ḥadīths, presumably as contradicting established doctrine. Such criticism of these ḥadīths is wholly inacceptable, Abū 'Ubayd comments. It is the argument of the innovators, whose minds fail to grasp the aspects of these ḥadīths and who then frivolously claim that they are contradictory and declare them altogether void.

Abū 'Ubayd's own interpretation of these ḥadīths is based on the concepts of the nature of faith previously developed by him. Acts of disobedience and sins do not annul faith nor establish infidelity. They deprive faith of its full reality and sincerity which are described in numerous passages of the Qur'ān. The acts of disobedience mentioned in these ḥadīths have the effect of mixing the characteristics of the reality of faith described in these passages with something that is inconsistent with it. The reality of faith is therefore denied in respect to those committing them, while the mere name remains. If someone would object to this interpretation asking how it can be permissible to say that someone is not a believer, while the name of faith still applies to him, abundant analogies can be quoted from Arabic idiom. Thus a worker who has done deficient work may be told: "You have not done any work", meaning he has not done good work. Or someone

(1) Cf. Ibn Abī Ya'lā, *ṭabaqāt* I 311, where Ibn Ḥanbal says concerning one particular ḥadīth of this nature: *hādhā 'alā l-taghlīẓ.*

may say of a son who is recalcitrant against his father: "This is no son", well knowing that he was produced by his loins. Abū 'Ubayd then corroborates his thesis with evidence from Qur'ān and sunna.

In respect to the ḥadīths in which the Prophet dissociates himself from certain sinners, Abū 'Ubayd argues that they do not entail a complete severing of the bonds between them and the Prophet and his community. The Prophet rather meant that these were not obedient to him, nor following his example, in committing these sins. Abū 'Ubayd reluctantly expresses his dissent from the interpretation of Sufyān b. 'Uyayna, the respected Mekkan traditionist, and others who explained the statement "he is not from us" as meaning "he is not like us *(laysa mithlanā)*". This would imply that those who refrain from these sins are like the Prophet, while in truth no one equals him.

As for the ḥadīths which designate certain acts of disobedience as *kufr* or *shirk*, they must not be understood to mean that those committing them are infidels or polytheists without faith. They rather mean that these acts belong to the characteristics and habits of the infidels and polytheists, not of the believers. As evidence to support his opinion Abū 'Ubayd quotes ḥadīths and passages of the Qur'ān which unambiguously demonstrate that the terms *kufr* and *shirk* could be used in other than their common meaning. Thus the Prophet in his saying: "What I fear most for my community is the minor shirk" (1) indicated that there is a kind of *shirk* which does not make its possessor a polytheist. And in the verse of the Qur'ān (V 44): "Those who do not judge in accordance with what God has sent down, they are the infidels" the *kufr* has been explained by Ibn 'Abbās as "a *kufr* which does not exclude from the Muslim community" and by 'Aṭā' b. Abī Ribāḥ as "a *kufr* below infidelity *(kufrun dūna kufr)*".

Thus all ḥadīths of this type are to be interpreted in a way as not to deprive any Muslim of the name and status of a

(1) In the continuation of the ḥadīth the minor *shirk* is explained as simulation *(riyā')*. Cf. the quotation of the full ḥadīth on p. 86.

believer. Abū Ubayd closes the chapter quoting three ḥadīths of a distinctly Murji'ite character which forbid the Muslims to call anyone of the People of the Qibla an infidel for whatever sin and impose upon them the permanent duty of *jihād*, however unjust the ruler of the Muslim community may be. Two of the ḥadīths were transmitted to Abū 'Ubayd by the Murji'ite traditionist Abū Mu'āwiya al-Ḍarīr.

In the last chapter Abū 'Ubayd briefly deals with a category of ḥadīths related to the category discussed in the previous one: Ḥadīths which liken sins usually considered minor with major ones *(kabā'ir)* like the saying of the Prophet: "Cursing a believer is like killing him", and "The sanctity of the property of a believer is like the sanctity of his blood". Some people, Abū 'Ubayd comments, have taken these ḥadīths to mean that these sins are equal in gravity. This view is obviously wrong. Abū 'Ubayd again avoids the interpretation which might seem most obvious, but which he had previously rejected as inappropriate of statements of the Prophet on behalf of God, i.e. that they merely accentuate the gravity of the sin without implying their likeness in respect to the law. He interprets them as meaning that both sins are equally forbidden though they differ in gravity and punishment.

In a final section Abū 'Ubayd summarily describes the doctrine of five groups whose views, he explains, had not been mentioned by him before: the Jahmiyya (1), Mu'tazila, Ibāḍiyya, Ṣufriyya, and Faḍliyya. Most of what he reports about these groups is known from other sources and does not require comment. The definition of faith he ascribes to the Mu'tazila: "faith is in the heart and the tongue together with avoidance of major sins *(ijtināb al-kabā'ir)*" is that of al-Naẓẓām specifically (2), while the common Mu'tazili doctrine defined it as consisting of "all acts of obedience *(jamī' al-ṭā'āt)*". The Faḍliyya, an otherwise unknown Khārijite group, apparently were a subdivision of the Ṣufriyya, with whom they, according

(1) The doctrine of the Jahmiyya actually was, as has been seen, treated by Abū 'Ubayd in an earlier chapter.

(2) Cf. al-Ash'arī, *maqālāt* p. 267.

to Abū 'Ubayd, disagreed in rejecting any exclusion of forgivable sins from the charge of infidelity and polytheism.

Abū 'Ubayd adds that the Shī'a agrees with two of these groups: The Rāfiḍa with the Mu'tazila and the Zaydiyya with the Ibāḍiyya. That the early Zaydīs in agreement with Ibāḍī doctrine considered the grave sinner as *kāfir ni'ma*, repudiator of God's grace, is sufficiently known. (1) Abū 'Ubayd's statement that the Rāfiḍa, i.e. the Imāmiyya, held the Mu'tazilī doctrine concerning faith deserves a brief discussion. Al-Ash'arī mentions three different doctrines concerning faith among the Imāmiyya. (2) The majority defined faith as knowledge and affirmation, essentially like the Murji'a. The second group arose only in al-Ash'arī's own time. Only the third group can be the one Abū 'Ubayd has in mind. They were the followers of 'Alī (b. Ismā'īl) b. Mītham, a prominent Imāmī scholar of the time of Imam 'Alī al-Riḍā (3) and thus a contemporary of Abū 'Ubayd. They held that faith consists of knowledge, affirmation, and all acts of obedience. Whoever combines all of these has perfect faith *(mustakmil al-īmān)*. Whoever neglects any of the duties imposed by God without repudiating them is not a believer, but is called a sinner *(fāsiq)*, though he retains the legal status of the Muslims. This view is, at least as far as it is reported by al-Ash'arī, largely identical with Mu'tazilī doctrine. The designation of the sinner as *fāsiq* is specifically Mu'tazilī formulation. That such a doctrine influenced by Mu'tazilī thought should have been propounded in the time of 'Alī al-Riḍā agrees well with a general shift of Imāmī theology in the same direction to be observed for that time. (4)

Abū 'Ubayd's mention of this doctrine as that of the Imāmiyya in general indicates that it was not as strictly isolated a view as might appear from the account of al-Ash'arī. This is

(1) Cf. *Der Imam al-Qāsim* pp. 60 f.

(2) Al-Ash'arī, *maqālāt* pp. 53 f.

(3) Cf. al-Nadīm, al-fihrist, ed. Flügel, p. 175; al-Nawbakhtī *firaq al-shī'a*, ed. Ritter, p. 69.

(4) Cf. Madelung, "Imamism and Mu'tazilite Theology", in *Le Shī'isme Imâmite* pp. 18 f.

confirmed by the fact that Ibn Bābūya (d.381/991), the champion of the Imāmī traditionalist school of Qumm, one and a half centuries later supported substantially the same view including works in faith. Ibn Bābūya defines faith, on the basis of Imāmī ḥadīth, as "affirmation by the tongue, belief in the heart, and work of the limbs." He affirms that it increases by works and decreases by neglect of them and that every believer is a Muslim, but not every Muslim a believer. (1)

Ibn Bābūya's formulations are, however, strikingly similar to Sunnī traditionalist, rather than Mu'tazilī, ones. The doctrine that faith increases and decreases is specifically traditionalist and does not seem to have entered Mu'tazilī speculations. (2) The thesis that not every Muslim is a believer agrees with the view of Ibn Ḥanbal, while the Mu'tazila did not distinguish between Islam and *īmān*. Moreover, Ibn Bābūya, like Sunnī traditionalism, rejected the *wa'īd*, the threat of eternal punishment for major sins affirmed by the Mu'tazila, upholding the intercession of the Prophet and the Imams for every sinner of their community. (3) It may safely be assumed that in this latter point the doctrine of Ibn Mītham also differed from Mu'tazilism.

Wilferd MADELUNG
(Chicago)

(1) Ibn Bābuya, *Amālī*, Teheran 1380, p. 640; *al-hidāya* in *al-muqni' wa l-hidāya*, Qumm Teheran 1377, pp. 10 f.; *al-tawḥīd*, Teheran 1375, p. 161.

(2) It is nowhere mentioned in the detailed account of Mu'tazilī doctrine concerning *īmān* in al-Ash'arī's *maqālāt* pp. 266-270.

(3) "Imamism and Mu'tazilite Theology" pp. 19 f.

MADRASA AND UNIVERSITY IN THE MIDDLE AGES

In a paper delivered at the University of California, Los Angeles, on the occasion of the Second Conference for Islamic Studies (1), I spoke on the subject of "Law and Traditionalism in the Institutions of Learning in Medieval Islam". In that paper, I touched upon the subject of the Islamic madrasa and the Christian university in the middle ages comparing them briefly in some aspects of their development. The present paper (2) carries the discussion further along these same lines.

In studying an institution which is foreign and remote in point of time, as is the case of the medieval madrasa, one runs the double risk of attributing to it characteristics borrowed from one's own institutions and one's own times. Thus gratuitous transfers may be made from one culture to the other, and the time factor may be ignored or dismissed as being without significance. One cannot therefore be too careful in attempting a comparative study of these two institutions: the madrasa and the university. But in spite of the pitfalls inherent in such a study, albeit sketchy, the results which may

(1) At this conference, held in May, 1969, the second award of the Levi Della Vida medal for Islamic Studies was presented to the late Professor Joseph Schacht; the papers of the conference are now in the press.

(2) A modified version of this paper was delivered at the annual meeting of the American Oriental Society in Baltimore, April, 1970.

be obtained are well worth the risks involved. In any case, one cannot avoid making comparisons when certain unwarranted statements have already been made and seem to be currently accepted without question. The most unwarranted of these statements is the one which makes of the "madrasa" a "university".

In studying Islamic institutions of learning the risks are not confined to the comparative aspects. Other obstacles are involved in the field of Islamic studies alone. The documentation on these institutions is anything but abundant, and the available texts are brief in their descriptions, cryptic and deceptive in their language. In some of the studies we already have, generalizations are made on the basis of insufficient evidence. The paucity of the documentation leads to the use of hypotheses which sometimes are stated, perhaps unconsciously, as acquired facts. The facts of one period are made to speak also for other periods, as though change was foreign to Islamic society; and what may be true for one region is at times applied to other regions without adequate justification.

In the following remarks, it will be seen that the madrasa and the university were the result of two different sets of social, political and religious factors. When speaking of these two institutions, unless otherwise stated, my remarks will refer, for the most part, to the eleventh century in Baghdad and the thirteenth century in Paris. These are the centuries given for the development of these institutions in the Muslim East and the Christian West, respectively. Their appearance, in each case, took place somewhat earlier. Perhaps, we shall never be quite certain as to the date of the earliest madrasa or the earliest university. To know this, we would have to be certain of possessing the earliest charter of a madrasa or a university, which is not very likely. But, at all events, the centuries mentioned for both institutions are certainly the first important centuries of their development.

*
* *

Organization, privilege and protection were essential elements

of the university in the West. *Universitas*, the term which eventually came to be used synonymously with *studium generale*, and to designate what we now know as the university, originally meant nothing more than a community, guild or corporation. It was a corporation of masters, or students, or both. The university designated all those who were engaged in the activity of learning in a given city. It designated a community, not a building, or group of buildings. This community having common interests, formed itself into a corporation seeking, in unity, safety and security. Its members were for the most part citizens of other cities who, once in Paris, found that as "aliens" there, they were denied the privileges which were normally those of the local citizens. Individually they were helpless against the discriminatory treatment from which they suffered at the hands of local citizens, merchants and landlords; but as a corporation, a trade-union of intellectuals, they could do something about it. Not being tied down by buildings and heavy equipment, but being on the contrary a very mobile group, they could threaten to leave the city and migrate somewhere else where they could get better treatment.

A threat to secede was a real economic threat to the city, given the size of the corporation involved and the prestige accruing to the city from having, as residents, illustrious personalities from other parts of the Christian world, Italy, Germany and especially England. Gradually, the university acquired privileges and protection from king and pope, who were each interested in developing this budding institution which had local monopoly and international reputation.

Herein lies one of the essential differences between the two educational systems, East and West. Whereas a Christian was a citizen of a particular city and an alien in another, a Muslim, by the very fact that he was a Muslim, had the same political status wherever he went in the Muslim world. There being no change of "citizenship" status while away from one's own city (1), there was no need to seek safety in numbers. The

(1) A Muslim traveller (*ibn as-sabīl*, wayfarer) was one of the eight categories of persons legally entitled to a share of the alms-tax *(zakāt)*, from the public treasury *(bait al-māl)*, even though his indigence was merely temporary and he could, in no sense, be qualified as poor once back in his own town.

corporation of masters and students which came into being in Europe had no reason to develop in the Muslim East.

Baghdad, like Paris, was a great center of learning in the Muslim East. Scholars from all parts of the Muslim World visited this seat of the Abbasid Caliphate. It was a regular stop for Muslims on their way to or from their pilgrimage to Mecca. In Baghdad, these scholars—masters and students alike, were no more exposed to fraud or abuse by the local merchants or landlords than were their local colleagues.

The madrasa, unlike the university, was a building, not a community. It was one among many such institutions in the same city, each independent of the other, each with its own endowment. A threat to secede could only mean that a fraction of the learning establishment was involved; and if the threat were carried out, others were ready to take their place. There was no monopoly. Such a threat would represent a great loss to the students in scholarship security. A professor would have a hard time carrying out his threat.

In the West the scholars of the University were ecclesiastics, people of the Church. The university was becoming more and more important with its growing numbers coming from all parts of Christendom to learn and teach. The popes saw in the university both a blessing and a danger; it was a blessing as a center for the propagation of orthodox truth; it could be a danger as a center for the propagation of heretical error. It was in the interest of the popes to see that it developed into a bastion for orthodoxy. Kings and Emperors also lent their support to the universities of their realms. But the unique position of Paris in the Christian world was of special interest to the popes. Papal independence of secular interference had already been assured by a decree of the Third Lateran Council of 1179; a two-thirds majority of the college of cardinals could henceforth elect a new pope without confirmation by the emperor. With Pope Innocent III (1198-1216) the papacy attained the apex of its leadership, power and prestige, at a time when the universities were beginning to flourish and feel their own strength. At this time, the University of Paris was seeking independence from the local church hierarchy.

It found ready help and support from the papacy by way of privileges and protection, favoring its members, in order the better to domesticate them. It freed the University from local control, but adapted it to its own policy. It was an alliance to the mutual advantage of both parties.

Now, whereas the popes were the ultimate guardians of orthodoxy in the Christian hierarchy, in Islam which lacked a religious hierarchy, it was the ulama, or religious scholars, themselves, who ultimately had to see to the preservation and propagation of orthodox truth. This function was only nominally one of those assigned to the Caliph, and, by his delegation, to the Sultan or lesser princes, to defend, by force of arms if necessary. The ultimate guardians, in theory as well as in practice, were the ulama: they were, as the tradition goes, "the heirs of the prophets" *(al-'ulamā' waralhalu 'l-anbiyā')* and it is to them that history points as the guardians of orthodox truth. They, like the popes, had much to offer; and Caliphs, sultans, ministers and others, men of power, wealth and influence supported them in return for support from their followers among the people. But since these scholars were not an organized community, patronage could only operate on an individual basis.

Centralization in medieval European cities, and decentralization in those of medieval Islam—such was the situation in the institutions of learning on both sides of the Mediterranean. Paris was a city with one university; Baghdad, on the other hand, had a great number of institutions of learning. In Paris organized faculties were brought into a single system resting on a hierarchical basis; in Baghdad, one leading scholar (and others of subordinate positions) taught in one of the many institutions, each institution independent of the other, with its own charter, and its own endowment.

Here we have another essential difference between the two institutional systems: hierarchical and organized in medieval Europe, individualistic and personalized in medieval Islam. These characteristics made control a simple operation in the West, a complex one in the East. Control the university in a medieval European city and you control higher education in that city; one city, one university. To achieve the same effect

in the Islamic city, one would have to control as many institutions as there were leading ulama; a great number indeed.

Perhaps the most fundamental difference between the two systems is embodied in their systems of certification; namely, in medieval Europe, the *licentia docendi*, or license to teach; in medieval Islam, the *ijāza*, or authorization. In Europe, the license to teach was a license to teach a certain field of knowledge. It was conferred by the licensed masters acting as a corporation, with the consent of a Church authority, in Paris, by the Chancellor of the Cathedral Chapter. Even in Bologna, whose organization and development was quite different from that of Paris, and where masters alone conducted examinations and conferred in their own name the license to teach, there the situation was changed by Pope Honorius III in 1219 when he enjoined that no one could be promoted to the rank of doctor without the consent of the Archdeacon of Bologna, thus curtailing the liberty of the doctors of Bologna and bringing it in line with hierarchical ideas.

Certification in the Muslim East remained a personal matter between the master and the student. The master conferred it on an individual for a particular work, or works. The certificate, or *ijāza*, authorized the student to transmit the work in question. The master authorizing the book was either its author or a person duly authorized to teach it, having received his authorization *(ijāza)* from the author, directly or indirectly, through a transmitter or chain of transmitters leading back to the author. Qualification, in the strict sense of the word, was supposed to be a criterion, but it was at the full discretion of the master, since, if he chose, he could give an *ijāza* to children hardly able to read, or even to unborn children. This was surely an abuse of the system; for the *ijāza* was meant to bear witness that the person authorized had heard from the author or duly authorized master, or read in the presence of the author or a duly authorized master, the contents of the document bearing the authorization. But no official system was involved. The *ijāza* was a personal matter, the sole prerogative of the person bestowing it; no one could force him to give one.

Before the advent of the *licentia docendi*, the conditions for teaching were much the same in medieval Europe and in the Muslim world. The most obvious condition was that the candidate had to have studied under a master for some time that branch of learning which he intended to teach. Other conditions were good moral character, and orthodoxy. For instance, a candidate could be prohibited from teaching if the master suspected that he might be liable to err against orthodoxy, either out of ignorance or because of heretical views (1).

But Europe developed the license to teach, and with its development came the parting of the ways between East and West in institutionalized higher education. In medieval Islam, where the *ijāza* remained a personal matter between master and disciple, politics had no role to play. A disciple simply went from one master to another gathering authorizations; the more he gathered, the more he qualified himself as a scholar.

In Europe, on the contrary, the *licentia docendi* soon became a bone of contention between the university and local church authority. In the beginning, this license to teach represented the control which the Chancellor of the Cathedral exercised over the masters before the rise of the university. He could grant it, or refuse to do so, at his own discretion; he could even deprive the master of a license already granted. But, while the masters could not force the chancellor to grant a license to a candidate who had passed their examinations, he in turn could not force them to admit to their association someone licensed by him. This was the inception, on the analogy of the initiation into a guild, which was just as necessary for the teacher as the Chancellor's license. The licentiate was not a full "master" until he had "incepted". At the pre-inception stage, he was in the same poisition as a trade "journeyman", waiting to be initiated as a full "master" into the trade-union.

(1) See G. Paré, A. Brunet et P. Tremblay, La renaissance du XII^e siècle : Les écoles et l'enseignement (Paris et Ottawa 1933), p. 68.

In this struggle between the Chancellor and the University the pope intervened supporting the claims of the university. For all practical purposes, the right to grant the license passed to the masters of the university; the chancellor had to grant it to a candidate on the recommendation of the faculty. This victory the university owed to the protective support of the pope.

The license to teach in medieval Europe brought with it fixed curricula, fixed periods of study and examinations. Whereas the *ijāza* in Islam kept things on a more fluid, a more individualistic and personal basis.

In the Christian West, there can hardly be any doubt that the earliest university guilds arose spontaneously. An intellectual community came into being because its members saw the advantages which were to be obtained in banding together. But soon kings and popes began to found their own universities and to grant the graduates of those universities the license to teach, not only in the city itself but anywhere in the Christian world without having to obtain another license from the university of the city in question. This license which was to be recognized everywhere was the *licentia ubique docendi.* The early universities' licenses were acknowledged to have this character by reason of their reputation and were said to have it by custom *(ex consuetudine).* Nevertheless Paris saw fit to ask the pope to grant it such power formally.

In the Muslim East, the license remained outside the reach of the state. Neither Caliph, nor Sultan, nor Minister, nor prince, could grant a license or legislate with regard to it in any way, even when these rulers themselves were the founders of the institutions. The masters retained control of the destiny of studies and of qualifying others for its propagation This situation narrowed down the play of politics in the field of education. It narrowed it down to the founding of institutions. But even here they were not alone in the field. Any Muslim who had the means to do so, could found an institution of learning by means of a waqf, endow it with property, and restrict its use to a certain class of people, as long as the purpose of the endowment could be construed as being a work pleasing

to God *(qurba)*. Waqfs may be endowments of a religious or public nature; e. g., mosques, madrasas, hospitals, waterworks, and bridges. The Madrasa Niẓāmīya was such a foundation or waqf. The founder, Niẓām al-Mulk, had a perfect right to restrict it to Shāfi'i teachers and students. The written charter of this institution testifies to the fact of these restrictions by the founder (1). If Niẓām had founded the madrasa as an agent of the Saljūqid Sultan whose vizier he was, then one would expect the madrasa to have been a hanafi one, since the Sultan was hanafi; hanafi students would have been allowed to study there; but that was not the case.

It has been said that to teach in the madrasa, an official permit was needed, whereas in the mosques, none was needed; and this was based on the fact that Nizām's permission had to be obtained before a professor could teach in his school. This, however, was perfectly normal procedure. Niẓām al-Mulk, having expressed, in the charter of the school, his wish to retain control over appointments, this procedure had to be followed. He was not appointing in the name of the state, but rather in his own name, as a patron of learning; and the prerogative was his to exercise, just as it would be that of any other patron. The Hanafi institution which was founded at the same time as the Nizāmīya by the financial minister of the Sultan Alp Arslān whose name was Abū Sa'd al-Mustaufi, apparently followed a different system of appointment. We do not as yet have the charter of this institution, The Shrine College of Abū Hanīfa, but when its first professor died, two years after his appointment, the *Diary* of the contemporary Ibn al-Bannā' states that the new professor was appointed by *them* (2), referring to persons, in the plural, who made the appointment locally in Baghdad, not the founder himself, as in the case of Niẓām

(1) See G. Makdisi, « Muslim Institutions of Learning in Eleventh-Century Baghdad, » in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, XXIV (1961), p. 37.

(2) G. Makdisi, *op. cit.*, p. 22 and n. 7 ; *ibid.*, "Autograph Diary of an Eleventh-Century Historian of Baghdad," in *BSOAS*, XIX (1957), p. 288 (para. 136) and p. 300 (para. 136). Ilyās ad-Dailamī (d. 461 H.) was the Hanafi professor of law who died and was replaced by Abū Ṭālib Nūr al-Hudā az-Zainabī (d. 512 H.).

al-Mulk. Permission to teach was not given in the name of the state, but in the name of the founder himself, or by a committee of scholars, but always according to the stipulations of the charter.

There is another fundamental reason why the university, as it developed in Europe, did not develop in the Muslim East. This reason is to be found in the very nature of the corporation. Corporations, as a form of social organization, had already developed in Europe. Their legal basis was to be found in Roman Law which recognized juristic persons. Islamic law, on the other hand, does not recognize juristic persons (1). It recognized the physical, natural person as the only juristic person; and therefore, a corporation, as a fictitious legal person, as an entity with interests recognized and secured by the law, as a group which, in the contemplation of the law, has an existence independent of its individual members, such an entity is totally foreign to Islamic law and to the Islamic experience in the middle ages (2).

Thus the university, as a form of social organization, was peculiar to medieval Europe. Later, it was exported to all parts of the world, including the Muslim East; and it has remained with us down to the present day. But back in the middle ages, outside of Europe, there was nothing anything quite like it anywhere.

George MAKDISI
(Belmont, Mass.)

(1) Cf. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford (Clarendon Press) 1964, p. 125.

(2) The legal aspects of the madrasa will be treated more at length in a separate study.

IBN KHALDŪN AND MAIMONIDES, A COMPARARISON BETWEEN TWO TEXTS

Ibn Khaldūn's *Muqaddima*, B. I. Ch. II, section 18 contains the following passage (1):

"The Israelites are a good example. Moses urged them to go and become rulers of Syria. He informed them that God had made this their destiny. But the Israelites were too weak for that. They said: "There are giants in that country, and we shall not enter it until the giants have departed." That is, until God has driven them out by manifesting His power, without the application of our group feeling, and that will be one of your miracles, O Moses. And when Moses urged them on, they persisted and became rebellious, and said: "Go you yourself and your Lord, and fight" (2).

The reason for (their attitude) was that they had become used to being too weak to offer opposition and to press claims. (That is the meaning) required by the verse, and it must be interpreted in that manner. (This situation) was the result of the quality of docility and the longing to be subservient to the Egyptians, which the Israelites had acquired through many long years and which led eventually to the complete loss of their group feeling. In addition, they did not really believe what Moses told them, namely that Syria would be theirs and that the Amalekites who were in Jericho would fall prey to

(1) F. Rosenthal's translation, of *al-Muqaddima*. New York 1958, I, pp. 287-289.
(2) Qur'ān, V, 24 (27).

them, by virtue of the divine decree that God had made in favor of the Israelites. They were unable to do (what they were asked to do) and felt too weak to do it. They realized that they were too weak to press any claims, because they had acquired the quality of meekness *(al-madhalla)*. They suspected the story their prophet told them and the command he gave them. For that, God punished them by obliging them to remain in the desert. They stayed in the desert between Syria and Egypt for forty years. They had no contact with civilization nor did they settle in any city, as it is told in the Qur'ān (1). This was because of the harshness the Amalekites in Syria and the Copts in Egypt had practiced against them. Thus, they thought themselves too weak to oppose them. From the context and meaning of the verse, it is evident that (the verse) intends to refer to the implication of such a sojourn in the desert, namely, the disappearance of the generation whose character had been formed and whose group feeling had been destroyed by the humiliation *(al-dhull)*, oppresion, and force from which it had (just) escaped, and the eventual appearance in the desert of another powerful generation that knew neither laws nor oppression and did not have the stigma of meekness *(al-madhalla)*. Thus, a new group feeling could grow up (in the new generation), and that (new group feeling) enabled them to press their claims and to achieve superiority. This makes it evident that forty years is the shortest period in which one generation can disappear and a new generation can arise".

Some of the salient traits of the passage can be summarized as follows: Because of their long period of servitude in Egypt, the Israelites had lost their group feeling (2) and their self-reliance; they had become meek and felt that the task of conquering Palestine was beyond them, and God punished them by making them remain till their death in the desert. Their children, the generation which grew up in the desert was able,

(1) Qur'ān, V, 26 (29).
(2) That is the term used by F. Rosenthal to render *'aṣabiyya*.

having the factor of strength constituted by group feeling, to wage successful war and to conquer Palestine (1).

In the brief reference to these events which is made in Ibn Khaldūn's narrative historical work *Kitāb al-'Ibar*, no allusion to this sociological interpretation can be found. The passage (2) may be rendered as follows:

"... (The Children of Israel) did not wish to march towards their enemy and towards the land which God (meant) them to possess until God had destroyed their enemy by other hands than theirs. (Because of this) God was angry with them and punished them by (decreeing) that no one (belonging) to that generation except Caleb and Joshua would enter the Holy Land. Only their children, the generation which (would follow) upon them would enter (that land)".

As far as I can see—an enquiry of this kind cannot, for obvious reason, be exhaustive—an interpretation of the events in question reminiscent of the one figuring in the *Muqaddima* is not found in other texts of Moslem authors, it does not seem to occur in the commentaries on the verse of the Qur'ān referred to by Ibn Khaldūn (3), or in the accounts of the sojourn of the Children of Israel in the desert which may be found in Moslem historiographical works (4).

A similar interpretation does, however, occur in Maimonides' *Guide of the Perplexed*, Part III, ch. 32 (5):

"Hear then the reply to your question that will put an end to this sickness in your heart and reveal to you the true reality of that to which I have drawn your attention. It is to the effect that the text of the *Torah* tells a quite similar story, namely, in its dictum: *God led them not by the way of the land*

(1) The replacement in the desert of the Israelites who had experienced bondage in Egypt by their children is also referred to in the following passage of the *Muqaddima*, B. I, ch. III, section 12, Rosenthal, I, p. 344.

(2) Ed. Beirut 1956, II, p. 162.

(3) Qur'ān, 5, 22 (25)-26 (29); cf., for instance, Fakr al-Dīn al-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*, ed. Cairo, III, pp. 389-390.

(4) See for instance, Al-Ṭabarī, *Ta'rikh al-Umam wa 'l-Mulūk*, ed. De Goeje, Leiden 1964, I, pp. 498-499.

(5) Arabic text, ed. I. Joel, Jerusalem 1935, pp. 385-386; English translation, Maimonides, *The Guide of the Perplexed*, translated by S. Pines, Chicago 1963, p. 527 f.

of the Philistines, although it was near, and so on. But God led the people about, by the way of the Wilderness of the Red Sea (1). Just as God perplexed them in anticipation of what their bodies were naturally incapable of bearing—turning them away from the high road toward which they had been going, toward another road so that the first intention should be achieved—so did He in anticipation of what the soul is naturally incapable of receiving, prescribe the laws that we have mentioned so that the first intention should be achieved, namely, the apprehension of Him, may He be exalted, and the rejection of *idolatry*. For just as it is not in the nature of man that, after having been brought up in slavish service occupied with clay, bricks and similar things, he should all of a sudden wash off from his hands the dirt deriving from them and proceed immediately to fight against *the children of 'Anak*, so it is also not in his nature that, after having been brought up upon very many modes of worship and of customary practices, which the souls find so agreeable that they become as it were a primary notion, he should abandon them all of a sudden. And just as the deity used a gracious ruse in causing them to wander perplexedly in the desert until their sould became courageous—it being well known that life in the desert and lack of comforts for the body necessarily develop courage, whereas the opposite circumstances necessarily develop cowardice—and until, moreover, people were born who were not accustomed to humiliation *(al-dhull)* and servitude—all this having been brought about by *Moses our Master* by means of divine commandments: *At the commandment of the Lord they encamped, and at the commandment of the Lord they journeyed, at the commandment of the Lord by the hand of Moses* (2)—so did this group of laws derive from a divine grace, so that they should be left with the kind of practices to which they were accustomed and so that consequently the belief, which constitutes the first intention, should be validated in them".

(1) Exodus, XIII, 17-18.
(2) Num. IX, 63.

In the context the passage is clearly meant to by an example Maimonides' contention that the commandments concerning sacrifices were promulgated in the Torah because an abolition of sacrifices would have constituted for the people a total break, for which they were ill-prepared, with their habits and the religious customs of the surrounding nations (1).

The fact that the Children of Israel were not allowed to take the shortest road from Egypt to Palestine and were made to wander in the desert is cited as an example of the advantages of gradualness.

Like Ibn Khaldūn, Maimonides believes 1) that it was expedient that the generation which had grown up in Egyptian bondage should not have been conducted to Palestine, because servitude breeds cowardice and 2) that the hard life in the desert (2) produced in the generation of the Children of Israel which was brought up in this environment qualities considered as necessary for the waging of war. Incidentally it may be noted that in both passages the word *dhull* is used to describe the experience of the Children of Israel in Egypt. In this connection Ibn Khaldūn also employs the word *madhalla* (see above).

As I have already stated, this is by no means the usual Islamic interpretation of the historical events in question, nor is it current in Jewish or Christian sources; the only similar interpretation antedating Maimonides known is written in Hebrew. This being the case it seems highly unlikely that the resemblance between Maimonides' and Ibn Khaldūn's views could be purely coincidental; some connection may be assumed.

This leaves us with two possibilities: 1) one being that Ibn Khaldūn was (either directly or undirectly) influenced by Maimonides and 2) the other, that both were influenced by some unknown author.

(1) As I hope to show in another paper, this thesis of Maimonides may be an adaptation of an argument found in Christian literature.

(2) Maimonides explicitly refers in the passage which has been quoted to the hardships of desert life ; they form a main theme of the part of the *Muqaddima* with which we are concerned.

The second hypothesis is put out of court by the fact that it is pretty certain that a source of Maimonides' text is known to us. Abraham Ibn Ezra in his Commentary (1) on Exodus, III, 17 (a verse also quoted in Maimonides' text) states that if the Children of Israel had taken the short road to the Land of Israel, via the country of the Philistines, they would have returned to Egypt, as they were not skilled in warfare and had for years been in a state of servitude. Maimonides seems to have elaborated on this text; unlike Ibn Ezra, he explicitly formulates the notion that desert life needs courage. Abraham Ibn Ezra wrote in Hebrew, and Ibn Khaldūn could not have read him.

It would seem that the first hypothesis may be regarded as likely, if it can be shown that there exists a reasonable possibility that Ibn Khaldūn (2) may have read the *Guide of the Perplexed.*

Most manuscripts of the *Guide* are written in Hebrew characters, but some are in Arabic script. What is more, there is evidence to show that the work was read by some Moslem authors.

In this connection we may cite Muḥammad Ibn Abī Bakr al-Tabrīzī, a Persian Moslem who wrote in Arabic a commentary on the 25 philosophical "premises" *(muqaddimāt)* formulated at the beginning of the second part of the Guide. Al-Tabrīzī probably lived in the 13th century; however one of the arguments put forward by M. Steinschneider (3) in favour of this chronological view does not seem to hold water. According to Steinschneider, it is difficult to believ that at a later period a Moslem would have written about Maimonides. Against this assertion we may set the fact that Aḥmad Ibn Taymiyya, who died in 1328, less than eighty years before the death of Ibn Khaldūn (4) (d. in 1406), refers to Maimonides at least twice.

(1) See Abraham Ibn Ezra, *Commentary on the Exodus*, ed. L. Fleischer, Vienna 1926, p. 81.

(2) Or a Moslem author whom Ibn Khaldūn may have read.

(3) See *Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters*, Graz 1956, p. 361, n. 765.

(4) Ibn Taymiyya was born in 1263, was educated in Damascus and lived seven years in Egypt, the country in which Ibn Khaldūn (who was born in 1332) gave the *Muqaddima* its final shape. Were manuscripts of the *Guide* written in Arabic

One of these references does not necessarily indicate knowledge of Maimonides' doctrinal position (1), but the other seems to prove that Ibn Taymiyya was aware of at least one of the main positions maintained by Maimonides in the debate which he engaged with the orthodox Aristotelians. This passage occurs in Ibn Taymiyya's *Muwāfaq al-ṣarīḥ al-ma'qūl li-saḥīḥ al-manqūl* (2). It may be rendered as follows:

"The second point in view (consists in) saying to them: Nay, the truthfulness of the prophets may, as is acknowledged by the

script more readily available in Egypt, where the book had been written than elsewhere? The subject does not seem to have been investigated, and perhaps no evidence is available either way.

(1) The passage occurs in vol. II of Ibn Taymiyya's *Minhāj al-Sunna al-Nabawiyya* (Cairo 1361), p. 61: "It is thus manifest that these philosophers *(mutafalsifa)* are Qadarites *(qadariyya)* with regard to all the events (that happen in) the world, and that they are the most misguided (people) among the children of Adam. For this (reason) they attribute the temporal events *(ḥawādith)* to the natures *(ṭabā'i')* that are in the bodies, these (natures) having the status of the faculties (or: forces; *quwā)* that (exist) in living beings. They regard every created (thing: *muḥdath*) as an independent agent just as the Qadarites regard living beings, and they do not affirm (the existence) of a Creator *(muḥdith)* of temporal events. The true reality of their doctrine is the negation *(juḥūd)* of the existence of God... However they affirm (the existence of) a Cause, either a final (Cause as) the ancient among them (believe), or an efficient (Cause as is believed by) those among them who (came) later. If one (attempts) a verification, (one will find) that there is no truth in what they affirm... These are (some) of the most ignorant people with regard to God, may He be held precious and exalted. And those among them who have joined (*dakhala;* literally: entered) the people of the religious communities *(ahl al-milal)*, those who claim to be Moslems *(al-muntasibīn ila'l-islām)* like al-Fārābī, Ibn Sīnā and their like among the heretics *(malāḥida)* of Islam, and Mūsā Ibn Maimūn and his ilk among the heretics of the Jews and Mattā (Ibn Yūnus) and Yaḥyā Ibn 'Adī and their ilk among the heretics of the Christians, are, in spite of being heretics within the people of the religious communities— sounder (the printed text has: *aqbaḥ*, which does not accord with what follows; I read: *aṣaḥḥ*) in respect of their intellect and their reflection concerning the divine science (*al-'ilm al-ilāhī:* metaphysics) than the Peripatetics such as Aristotle and his followers, even though the latter (the Peripatetics) have (propounded) in the details of mathematics and of the natural (sciences) many (doctrines) in which they were the predeccessors of the former (namely, the philosophers belonging to the religious communities). (My) intention is (to point out) here that in divine matters (the Peripatetics) are more ignorant and more misguided, and that (the philosophers belonging to the religious communities) have some kind (of light) from the light of the people of (these) religious communities and of their intellects; they were guided thereby and became thus less (full) of darkness *aqall ẓulmatan* than (the Peripatetics).

(2) Published in the margin of *Minhāj al-Sunna*, see I, p. 73.

(great) multitude of speculative thinkers *(nuẓẓār)*, be known ways in which to this negation *(nafy)* (1) is required. This was admitted even with regard to the question of the temporal creation of the world by the greatest speculative thinkers among the Moslems and the non-Moslems. Even Mūsā Ibn Maymūn, the author of the *Guide of the Perplexed (Dalālāt al-ḥā'irīn)*, who among the Jews is like unto Abū Ḥāmid al-Ghazālī among the Moslems (in) commingling the dicta (2) of the prophets with the philosophers and allegorically interpreting the former according to the latter, and even al-Rāzī (3) and other eminent speculative thinkers admitted that knowledge concerning the temporal creation of the world is not based on rational proofs, that, on the contrary, knowledge concerning the truthfulness of the prophet-lawgiver (4) is possible before (one has) knowledge concerning this question. Hence (5) the temporal creation of the world is known through the authority (6) (of religious tradition). Thus these (people) admit that it is possible that it (7) (derives from) the authority (8) of the religious tradition (instead of believing) that it is obligatory that it should be (based on) reason, or that it is the principle (9) on which the authority (10) (of the religious tradition is based), or that the authority (11) of the religious tradition has no other principla (on which it is based)".

(1) P. 72 there is a reference to "stigmatizing as false (the things) the knowledge of which is not encompassed by you and negating *(nafy)* that which you are unable to cognize".

(2) *Aqwāl.*

(3) Fakhr al-Dīn al-Rāzī.

(4) *Al-rasūl.*

(5) Literally: then; *thumma.*

(6) *Al-sam'*; literally: hearing. In Kalām terminology *al-sam'* is opposed *al-'aql:* "reason" or "intellect", and *al-sharā'i' al-sam'iyya*, the positive commandments which owe their obligatory character only, or in the main, to scripture and the religious tradition, to *al-sharā'i' al-'aqliyya*, the commandments which are directly approved by reason.

(7) Knowledge of the temporal creation of the world.

(8) *Sam'*; see above.

(9) *Aṣl.*

(10) *Sam'*; see above.

(11) *Sam'*.

The thesis, alluded to in this passage, that the temporal creation of the world cannot be demonstrated by rational arguments (1) is one of the conclusions of the discussion of this problem in the *Guide of the Perplexed.* It seems accordingly probable that Ibn Taymiyya had some knowledge of the contents of this work.

Ibn Taymiyya seems to have been very well-read in philosophical and cognate writings, but Ibn Khaldūn was also familiar with many of these texts (2). In view of the fact that Ibn Taymiyya had knowledge of the *Guide of the Perplexed*, there is no reason to deny the possibility that Ibn Khaldūn read this work or part of it. The fact that the former lived three quarters of a century before the latter does not seem to be relevant in this context; for it can be taken as certain that already when Ibn Taymiyya composed his works the controversies aroused by the *Guide* definitely belonged to the past as far as the Moslem intellectual milieux were concerned. This being the case, it seems probable, given the resemblance between the two passages quoted above, the one in the *Muqaddima* and the one in the *Guide* (3), that Ibn Khaldūn reading the latter work (4) found the text dealing with the effects of life in the desert on the Children of Israel so well-accorded with one of his main contentions that he decided, prenant son bien où il le trouvait, to adapt Maimonides' proposition to his own purposes. On this supposition he dropped, having no use for it, the notion

(1) Which, as Maimonides contends, are equally incapable of demonstrating the eternity of the world.

(2) He abridged some of Averroes' writing and Fakhr al-Dīn's *Muḥaṣṣal* and wrote a treatise on logic. Some passages of the *Muqaddima* also provide evidence for his knowledge of philosophical writings.

(3) It may be noted that a passage in Spinoza's *Tractatus Theologico-Politicus* (ch. V, Spinoza, *Opera*, ed. G. Gebhardt, Heidelberg 1925, vol. III, p. 75) seems to have been influenced in some measure, as far as the characterization of the Children of Israel as they emerged from servitude is concerned, by the passage of the *Guide* with which we are concerned in this paper. Cf. S. Pines, *Spinoza's Tractatus Theologico-Politicus, Maimonides and Kant, Scripta Hierosolymitana*, vol. XX, Jerusalem 1968, p. 23, n. 22.

(4) Or excerpts from it.

of *talaṭṭuf* (1), "gracious ruse", which Maimonides employs in order to explain the indirect means used by the Deity or by nature with a view to achieving the ends which are aimed at. On the other hand, Ibn Khaldūn introduced into the passage of the *Muqaddima* which parallels that of the *Guide* one of his key concepts, which has no counterpart in Maimonides, namely the notion of *'aṣabiyya*.

Salomon PINES
(Jerusalem)

(1) In the Translator's Introduction to my translation of the *Guide of the Perplexed*, I suggested that this conception of Maimonides may have been influenced by a passage occurring in *Mabādi' al-Kull*, a treatise of Alexander of Aphrodisias only extant in an Arabic translation; see *The Guide of the Perplexed*, pp. LXXII-LXXIV.

ISLAM AND THE CONSTITUTIONAL PROBLEM OF PAKISTAN

Pakistan has had two Constitutions so far, the first enacted in 1956 and abrogated in 1958 and the second promulgated in 1962 and again abrogated in March, 1969. The first Constitution, adopted by the Constituent Assembly of Pakistan in 1956, took nearly nine years of democratic process to obtain the necessary majority agreement. Besides political intrigues that inordinately lengthened the proccess, there were genuine difficulties created by the problem of proper relationship between East and West Pakistan (separated by an inimical India) and by the endless debate about the "Islamicity" of the Constitution. In the following we offer some reflections on the latter question drawing attention to salient points; this may be of particular interest in view of the fact that a third Constitution is proposed to be made after the elections scheduled for 5 October, 1970 (now postponed till 7 December).

As is well-known, Pakistan came into existence on the plea that the Muslims wanted to implement Islam in the new state and live according to its directives. Hence Pakistanis claim Pakistan to be an "ideological state". This must mean, and undoubtedly it is the intention of an average Pakistani Muslim, that the total policy and action of Pakistan is to be governed by the goals and values laid down by Islam. This in turn necessarily implies that Pakistan has these principles, policies and program goals fully worked out on Islamic grounds which

it will seek to implement and embody in a Constitution (1). Just as various Communist parties, for example, have their goals, policies worked out in Communist terms—since the Communist ideology too is total and not partial—so have Pakistani Muslims worked out Islam. There may, of course, be subsequent adjustments and changes in the actual programmes and even in intermediate policies dictated by actual experience but at any rate the initial blue-print is all there—just as is the case with Communist ideology. This, finally, means that it is these pre-worked out goals, values and policies that shall be embodied in the Constitution which, by definition, cannot and, therefore, will not contain anything else besides these values, goals and policies, etc. If this were the case, it would hardly be necessary or logical to find phrases like "in accordance with Islam" or "in conformity with Islam", etc. in the body of the Constitution—since the entire Constitution *ex hypothesi* expresses nothing but Islam!

When, however, we turn to the two Constitutions actually enacted (and abrogated) we are surprised to find that none of the things mentioned in the preceding paragraph is true; on the contrary, it is startling to find (a) that Islam appears in these Constitutions as *an item among* a host of other matters of goals and policy and (b) that where Islam does appear it appears essentially *as a limitation*, as a "bounding" or limiting concept rather than as a positive or creative factor whence positive results are derived as values, goals or programmes for human progress and enrichment.

(1) That is to say that Islamic imperatives are already *known* well enough and are *only* to be implemented. The envisaging of the "Islamic Institutions," spoken of later in this paper, suggests, however, that *Islam* is not known. The statements about the"Islamization of Law", particularly in the 1956 Constitution (Clause 198,3), also strongly suggests that "Islamization" means bringing the existing law into conformity with *something that existed in the past.* .In view of the fact that Islam is not yet "there" in Pakistan, some representatives of minority Muslim groups have suggested that Pakistan be designated only as a "Muslim (not Islamic) Republic" for the time being just as Communist States call themselves "Socialist (not Communist) States." .The fundamental difference between the two, however, is that whereas Communism is future-oriented, Islam (as envisioned in Pakistan) is essentially past-oriented.

Already the opening clause of the *Preamble* of the two Constitutions gives a foretaste of this attitude: "Whereas sovereignty over the entire Universe belongs to Allah Almighty alone, and the authority *to be exercised* (*exercisable* in the second Constitution) by the people of Pakistan *within the limits prescribed by Him* is a sacred trust." In order to appreciate the full significance of this clause, it is absolutely essential to have its background in view. Long before the enactment of the first Constitution in 1956 (whence the so-called "Islamic Provisions" were lifted and reinstated in Ayyūb Khan's Constitution as the latter was amended in 1964), Abū'l-A'lā Mawdūdī, leader of the *Jamā'at-i-Islami*, had been contending that Islam is essentially a limitation on human freedom. (1) This has reference not merely to the actual human conduct—where Mawdūdī equates "freedom" with "license"—but is seen also—and, indeed, primarily—as affecting human freedom *to legislate*. Whereas all other societies—so the argument runs—can and do legislate as they please and will, Muslim society does not enjoy such an unlimited freedom in legislation. It is, of course, difficult to see what this means inasmuch as *all* societies do, in fact, endeavor to legislate good; Mawdūdī, however, proceeded to draw from this preposition the comic conclusion that sovereign in Islam i. e. possessing the real power of legislation, is God, not man. It is obvious enough that here the idea of political sovereignty has been illegitimately transferred to God. The crass contradiction that this stand is involved in by its implication that in the non-Muslim societies God's sovereignty is not recognized i. e. that He is not sovereign in those societies—and yet He is sovereign over "the entire universe"—disturbed him little. The Muslim society, then, exercises *delegated* sovereignty as a sacred trust. (It would be too much to ask as to what this instrument of delegation is and how and where it was enacted.)

The truth, however, is that the sovereignty clause, as it was

(1) This abounds in Mawdūdī's writings; see, for example, his essays: *Towards Understanding Islam* (particularly last paragraph) and *Purdah*. This idea that Islam is fundamentally a check on human freedom is neo-Islam!, a *riposte* to Modern Islam which regards Islam as a liberating force for man intellectually and morally.

actually adopted in these Constitutions, represents a compromise between the 'Ulamā (led in this respect by Mawdūdī) on the one hand and the Modernists on the other. For the 'Ulamā wanted this clause to mean explicitly that the Sharī'a as expressive of God's Will be sovereign. This would have meant subjugation of the present legislature to the entire gamut of historic Islam's experience. The Modernists, therefore, found it expedient to accept the sovereignty of God in general terms, even though the concept of the sovereignty of God had no meaning at all in the political context and, in fact, leads to ludicrous consequences as we have pointed out elsewhere. (1) While, therefore, making a compromise under pressure from the rightists, the Modernist in reality succumbed to the conceptual framework of the rightists inasmuch as he accepted "God's Sovereignty" rather than asserting, as he should have done in honesty, that sovereignty belongs to the people of Pakistan, who, being consciously Muslims, willed that Islam be implemented in Pakistani society both at the individual and the collective levels. It is noteworthy that in Ayyūb Khan's original Constitution (1962) the words "Within the limits prescribed by Him" did not appear and were only restored to it through the the First Amendment (1964) which sought to "Islamize" the Constitution fully!

In the 1956 Constitution, the clause just discussed about the sovereignty of God is immediately followed by the statement: "Whereas the Founder of Pakistan, Qaid-i-Azam Mahomed (i. e. Mohammed) Ali Jinnah, declared that Pakistan would be a democratic State based on Islamic principles of social justice." It is not at all clear how the sovereignty of God is immediately expressed by the authority of the Qaid-i-Azam. This hiatus was, therefore, sought to be remedied by Ayyūb Khan's Constitution by inserting after "Muhammad Ali Jinnah" the words "expressing the will of the people." Even so, the passage between the Sovereign God and the declaration of the

(1) This point has been discussed by the present writer in his article: Implementation of the Islamic Concept of State in the Pakistani context in *Islamic Studies*, Islamabad, VI, 3 (Sept. 1967), pp. 205-224.

will of the people to govern themselves democratically is simply excogitated. If God, while delegating power to the people, has somewhere laid down principles of democracy and "Islamic social justice", this needed to be pointed out instead of a bland statement whose Islamicity many readers would suspect. Further, does God lay down "*Islamic* social justice" or "social Justice"? Has God revealed the Qur'ān or an "*Islamic* Qur'ān"? For, when God has laid down something and if something is a Divine Ordinance, what is the function of the adjunct "Islamic"? These questions are important since they help reveal a mental attitude we shall have occasion in this paper to point to. For the present, it is sufficient to say that the suspicion is strengthened that the addition of the term "Islamic" is designed to limit or curtail "Social Justice" and "democracy" and this curtailment is in the interest of Islamic history rather than being a reference to Islam—for Islam presumably ordained social justice, not *Islamic* social justice.

This is followed by a series of statements to the effect that 1) the principles of democracy, freedom, equality, tolerance and social justice, *as enunciated by Islam*, should be fully observed; 2) the Muslims of Pakistan should be enabled individually and collectively, to order their lives in accordance with the teachings and requirements of Islam as "set out in the Holy Qur'an and Sunnah"; 3) the state should exercise its powers and authority through representatives chosen by the people; 4) the legitimate interests of minorities (including their religious and cultural interests) should be safeguarded; 5) all fundamental human rights should be guaranteed.

One cannot fail to observe that in this series there are two statements about Islam while the other three are juxtaposed beside these "Islamic" statements. These are apparently neutral to Islam and Islam neutral to them i. e. that a representative form of government, safeguarding minorities' rights and guaranteeing human rights are matters somehow outside Islam. For if this were not the case, why is it that whereas freedom, equality and social justice, etc., are always to be observed as "enunciated by Islam," no reference to Islam is made in the

case of human rights, minorities' rights, etc. If the claim that "Islam is a complete way of life" has any authentic meaning, can these important, indeed fundamental, aspects of public life be unrelated to Islamic values? (1) Yet this failure is visible not just here but throughout the Constitutions—where, that is to say, *positive values* are involved as distinguished from the purely technical side of statecraft. For example, clauses about social uplift, education and, indeed, the relationship between East Pakistan and West Pakistan (the most crucial and delicate issue of justice in the entire political life of Pakistan) are recited without any mention of Islam. The question then is: What difficulty or difficulties have led to the situation where Islam has been very explicitly mentioned—sometimes even through sheer conceptual confusion as in the case of sovereignty of God—while in the rest of both the Constitutions it has been thought fit to proceed without mentioning Islam (except the promise of taking measures for the Islamization of law and life over a period of time, which is, of course, a different matter)?

The reason for this state of affairs with the Constitution of Pakistan has been that whereas the creation of the State of Pakistan had been on the basis of Islam, from the very beginning there has been an acute struggle between the rightists i.e. the Jamā'at-i-Islami and the 'Ulamā and the modernist intellectuals over the meaning of an Islamic State. When the righitsts contended for the insertion of the Sovereignty of God, they meant that the Sharī'a ought to be implemented in Pakistan. And what they meant by "the Sharī'a" was that body of law and doctrine which had been worked out in history by Muslim lawyers and theologians by their deductions and derivations from the Qur'ān and the Sunna of the Prophet. Hence the rightitsts were actually arguing for a revival and resuscitation of the past. The Modernist, on the other hand, wished to

(1) For a general criticism of the Modernists' methods of understanding and interpreting Islam, see my forthcoming article "Islamic Modernism: its Scope, Methods and Alternatives" in the *International Journal of Middle Eastern Studies*, Cambridge (England), I, 3 (Oct. 1970).

avoid at any rate, a total reimposition of the past since he knew that much of that past was inapplicable in today's society.

Strictly speaking, the 'Ulamā's contention (as distinguished from the Jamā'at-i-Islami) for reimposing the past really boiled down in particular to a few specific institutions. On the positive side were the five or, at practical level, four "pillars"—public prayers, fasting, Zakāt-tax and pilgrimage. On the negative side were certain legal bans and restrictions along with the traditional legal sanctions—theft, adultery, interest (usury) and alcohol. When we add to these the personal laws, including the laws of inheritance which have remained, until recently anyway, intact through the ages and there was, therefore, no question of "resuscitating" them, the demands of the 'Ulamā are complete. Thus, what remains if implementable Islam according to the rightists are more or less the four pillars (do's) and the four laws (don'ts). Indeed, the 'Ulamā, for centuries, have practically accepted an Islam that was essentially secularized. The doctrine of the "five pillars" of Islam was formulated at a very early stage—probably the second or third generation after the Prophet. The putative function of the five obligatory duties, no doubt, was to serve as anchoring points for the life of the community. (The Khārijites had included Jihād as the sixth pillar). But the isolation of the five duties from the indivisible total teaching of the Qur'ān and their being marked out for a special emphasis had the inevitable effect of defining "essential Islam" as being coextensive with them. The division of the law into "duties of man pertaining to God *('Ibādāt)*" and "duties pertaining to human beings (mu'āmalāt)" served to confer formal recognition of this position (it is to be noted that, in this division, the Zakāt tax is included among duties owed to God—even if the Qur'ān definitely and repeatedly speaks of Zakāt as a *social* duty). Finally, the adoption of the theological principle (couched in the form of a famous fundamental Ḥadīth) that a Muslim remains a *Mu'min* "even though he may commit adultery or theft" cut the ground beneath all morality and positive goodness as demands of Islam. As a results, the positive currents of Islamic life flowed into the Sufi fold and Sufism arose as a direct challenge

to this "formal" or "official" Islam. The body of positive law that had been evolved through much labour remained stationary after the fourth century of the Hijra and, therefore, partly fell into disuse and partly was supplanted by king-made legislation in the medieval ages. The 'Ulamā had, therefore, nothing left with them (besides personal law) except the four obligatory duties—which we may term "minimal Islam"—and the four penal measures—which we may designate as "negative Islam." The 'Ulamā were quite happy with this situation and apparently did not think that anything important had gone wrong by the falling into disuse of the edifice of the Sharī'a.

Into this picture of partly "minimal" and partly "negative" Islam was born and grew Islamic modernism in the nineteenth and twentieth centuries as a response to Western influences and Western criticism of the Islamic society. Since this challenge was against certain aspects of the Muslim *society*, a number of Muslims took up the challenge on those specific issues to demonstrate the rationality and modernity of precisely those aspects. In doing so the Modernist Muslim in most cases reinterpreted the teaching of the Qur'ān and the Sunna—*against* the historic interpretation and practice, at the same time seeking to prove the "superiority" of the Islamic teaching to the Westerners'. This Modernist activity reawakened the Muslim consciousness of a "total" or "integral" Islam—the idea that Islam embraced not only certain rituals and laws but the totality of life, including all spiritual, political and social aspects. The 'Ulamā, for whom, besides minimal and negative Islam, Islam was largely a matter of personal purity and piety showed, on the whole, little enthusiasm for the modernist's "integral" Islam until the activist movements of neo-Islam arose around the third decade of the present century. These movements took the concept of an "all-embracing" Islam or "Islam as a system" from the Modernist and, essentially reactionary as they were, gave it a revivalist or a negative content. To this onslaught of aggressive revivalism—which the Modernist himself had helped generate unwittingly—modernizing trends fell a victim.

Thus, when the Constitution of Pakistan talks about the Sovereignty of God, it commits sheer confusion under the impact of the revivalists and the rightists in general who had little idea of the modern concept of political sovereignty. When it enunciates the principles of "Islamic social justice" and "freedom, equality and tolerance in accordance with the teaching of Islam," such statements are Janus-faced. To the Modernist they mean values that are valid in the progressive liberal modern societies and which, in his view, Islam stood for in its pure and pristine teaching; to the revivalist, secondly, they mean values as acted upon in the early *history* of Islam (implying the Muslim community's special status as distinguished from non-Muslims.) It should be noted that Mawdūdī explicitly affirmed his conviction in the status of non-Muslims as *Dhimmis*. To the traditional 'Ulamā, thirdly, clauses about social justice, etc. do not mean much although they may concede them as flowing from Islam and they would concede them in the revivalist's sense. But the two constitutions are significant in what they do *not* include. Neither the Modernist nor the revivalist was keen to include the doctrine of "five pillars" except Zakāt-tax which was included as a *social* objective. Such other recommendations of the rightists (i. e. the revivalists and the 'Ulamā) as forbidding the public role of women and their being enlisted in the service of Pakistan were rejected and the Constitution declared unequivocally that sex shall not be a disability in the conferment of any fundamental right. It was not, however, shown to be a *Modernist Islamic* position and the rightists are against it.

There is still a fourth force whom we have not mentioned so far. This force, having its strong representatives primarily in the Civil Service and some Leftist politicians, is that of secularization. This group, although not openly vocal, nevertheless, exerts strong behind-the scene pressure. The target of its pressure is naturally the Modernist who, in its view, is already half way to secularism! Curiously but understandably enough, however, the secularist, in his practical attitude, comes closest to the position of the 'Ulamā. "Curiously", we say, because we would expect the secularist

to be diametrically opposed to the 'Ulamā. "Understandably," however, if we recall what we said earlier on concerning the "minimal" and the "negative" Islam of the 'Ulamā who have traditionally yielded the largest ground to state-secularism. The secularist is quite happy to accept the "minimal" Islam—i. e. the "five pillars" of the 'Ulamā since they allegedly represent an individual's private duties to God (for Zakāt, which was in reality a public tax, has become, over the centuries, mere private charity). As for the 'Ulamā's "negative" Islam (i. e. the four crimes and their traditional punishments), the secularist feels confident that these would never be resurrected once they have lapsed and he also relies on the good offices of the Modernist, should the 'Ulamā agitate for the restoration of these laws, just as the Modernist is bearing the brunt of the rightists' combined attack on the Family Law Reform. But for these two areas of possible conflict, the secularist and the 'Ulamā can enjoy good mutual understanding. (1) They

(1) It is the secularist that constitutes the more dangerous of the two threats—the other being the rightist—to the potential Modernist. This is because of the fact that, whereas the rightist's stand is more or less clear, the secularist, because of his vagueness, exerts a more subtle corrosive influence on the Modernist's position. So far as actual, concrete, attitudes are concerned, it is often difficult to draw a line between secularists and Modernists-indeed, the same person can now behave as the one, now as the other.

Of all the people in positions of power or influence in Pakistan, I never experienced a more clear-headed person, from this point of view, than President Mohammed Ayyūb Khan. If the statements of his party or his government show inconsistencies, it is because of his advisors and colleagues who often did not understand issues clearly at all and exhibited an extraordinary conceptual confusion about Islam, or at times, were led by purely *ad hoc* and opportunistic considerations, even if there was no failure of understanding. Ayyūb Khan understood full well that Islam is not a partial affair but is concerned with and relevant to all values; but his best sense was often overruled by the conceptual (and moral) bungling of many of his associates and colleagues.

An interesting illustration of this question can be studied in, for example, *Pakistan's Search for Constitutional Consensus* by K. P. Misra et al., New Delhi, 1967, Chapter 7 which depicts the 1964 Election Propaganda battle between the government and the opposition parties. Islam is *one* of the battlecries; the rest— from education, through economic justice, to democracy appear as irrelevant to Islam to the government as to the opposition. For the opposition, the specifically *Islamic* issue, of course, was the *Muslim Family Laws Ordinance* and perhaps Pakistan's relations with Muslim countries.

can come to a headlong clash only if Pakistani secularists adopt the line of Turkish secularism which not only separates the State from religion but where the "secular" state actually administers religion and, among other things, takes over the religious education from the 'Ulamā's hand; this, however, is nowhere visible on Pakistan's horizon, either in the secularist or in the Modernist's program.

We are now able to understand the constitutional dilemma of the Modernist. Under pressure from the revivalist on the one side, the secularist on the other, continuously harassed by the 'Ulamā (who, mainly because of the faintheartedness of the Modernist, do wield considerable influence on the masses) and, above all, by his lack of a strong faith in his own Modernism, he cannot find a firm *locus standi*. Even thus emerges the constitution as a truly Islamic fetish: a mere ad hoc and mechanical application of the term "Islamic" to certain concepts to the exclusion of others. "Islamic justice and tolerance"... Why are not human rights Islamic? What about education and health? And above all, is not the eradication of poverty—the removal of poverty being the *sine qua non* of "enabling the Muslims of Pakistan individually and collectively to order their lives in accordance with the principles and concepts of Islam"—a fundamental Islamic duty?

This is why it has to be conclued that the Constitutions of Pakistan fail of their ideological target and that is why we have called them an Islamic fetish. The proper method for an Islamic Constitution would be to state all policies of the state severally in a prolegomenon and to link them all with the Qur'ān and the Sunna. *All* policy matters will have to be thus specifically and explicitly dealt with—including development, defense, international policy, education, etc. Having dealt with these principles and goals of policy in detail and systematically, then in the substantive part of the Constitution positive policy-directives may be enunciated. The claims of an ideology require this and will not be satisfied with anything less than this. This would mean a bold stand on the part of those who characterize themselves as Modernists and a genuine and unflinching faith in the modernist postulates.

Of the two Constitutions, it must be said in fairness that the 1956 Constitution is far less consistent with its Islamic vocation than the 1962 (1964) Constitution. Having declared that the Muslims of Pakistan shall be enabled to lead their lives individually and collectively in accordance with Islam, it proposes to do nothing concrete about it. In part XII, Chapter I, two "Islamic Institutions" were envisaged—a research institute and a law commission. Neither of these is charged with making actual recommendations for the Islamization of life, for the task of the research institution is to carry out research while the purpose of the law commission is to make recommendations concerning law only. The 1962 (1964) constitution, on the other hand, not only charged the Advisory Council of Islamic Ideology with the Islamization of law but also called upon it to make recommendations for the Islamization of life and also to examine and evaluate legislation in progress from the Islamic point of view (something which the 1956 Constitution completely neglected).

It is characteristic of confusionism in Pakistan constitution-making that whereas, on the one hand, Islamic authority is deliberately limited to the Qur'ān and the Sunna of the Prophet—a fact which is supposed to give free-play to fresh *Ijtihād* and *Ijmā'*—, on the other hand, it is laid down that "in the application of this principle (i. e. of legislation according to the Qur'ān and the Sunna) to the personal law of any Muslim sect, the expression "Qur'ān and Sunna" shall mean the Qur'ān and Sunna as interpreted by that sect." This phrase was reinserted from the 1956 Constitution into the 1962 Constitution by the Constitution First Amendment Act of 1963 (enforced in 1964) without regard to the limitation of the Islamic authority to the Qur'ān and Sunna only. Thus, all existing Fiqh-schools were perpetuated. And this, notwithstanding even the important statement in the *Principles of Policy* that "unity and observance of Islamic moral standards should be promoted among the Muslims of Pakistan." How is this to be achieved while granting perpetual recognition to Fiqh-schools with their varying legal systems affecting doubtlessly moral standards? It is true, however, that despite the recognition of Fiqh-schools,

so far as personal law is concerned, the Muslim Family Laws Ordinance—a great stroke of reformist legislation—was enforced in 1961.

It remains to be seen what type of constitution is brought forth by the new Constituent Assembly that is to be convened as a result of the forthcoming December elections and which is charged with the framing of an acceptable constitution within four months of its establishment. It should be noted, however, that the secular political parties—the Awami League of East Pakistan and the National Awami parties of East and West Pakistan—have gained considerable strength since the fall of the regime of Mohammed Ayyūb Khan in March 1969. This is due to the failure of the so-called Islamic groups to meet the popular demands for economic distributive justice aggressively put forward by the Leftist parties as "Islamic socialism". This clearly shows that an Islam that does not solve human problems has, at best, a precarious future, indeed!

Fazlur RAHMAN
(Chicago)

THEORY AND PRACTICE OF ISLAMIC LAW: SOME EVIDENCE FROM THE GENIZA

Since the inception of the study of Islamic law by Western scholars in the late 19th century, the problem of the relationship of Islamic legal theory to actual practice has continued as one of the main themes of Orientalist scholarship. Such giants of earlier generations as I. Goldziher and C. S. Hourgronje made important contributions to the elucidation of this question and the work of the late Joseph Schacht forms antoher sure link in this golden *isnād*. According to his own testimony "the relation between theory and practice, especially the detection of practice via the distorting lens of the theory" (1) remained a consistent focus of Schacht's scholarly efforts, and I understand that shortly before his untimely death he was engaged in further exploration of this theme in connection with his unfinished work on the *Muwaṭṭa'*.

Schacht summed up the consensus of recent scholarship on the question of the relationship of classical Islamic law to practice by distinguishing three broad categories in this regard: 1) that of ritual, family, and inheritance law, which, not withstanding occasional deviations based on custom, adhered most

(1) J. Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, Paris, 1952, Préface.

closely to the *sharī'a;* 2) that of constitutional, criminal, and fiscal law, which diverged farthest and, in some cases, completely from the prescriptions of the sacred law; 3) that of commercial law, which falls somewhere between these two extremes (1). The following remarks will be concerned with this last ambivalent category.

Elsewhere, I have tried to show that Ḥanafī commercial law, especially that portion of it dealing with institutions fo commercial association, had a very close relationship to actual practice (2). Indeed, one can assert that, with but minor qualifications, these passages of early Ḥanafī law were a reflection of the commercial practice of large areas of the medieval Islamic world. I don't propose to repeat here the arguments of this conclusion and reproduce all the evidence in its support. However, for the purposes of providing a framework for the documents discussed below, I would like to summarize it briefly.

The internal evidence of the earliest legal codes shows that the institutions of commercial association — specifically those of partnership *(sharika)* and *commenda (muḍāraba, muqāraḍa, qirāḍ)* — as conceived by Ḥanafī law were eminently practical and functional in terms of the economic and social conditions of trade in the medieval Islamic world. In addition, there are frequent and explicit statements by the legal writers themselves testifying to their modification and adaptation of the law because of "the custom of the merchants", or "the needs of the people".

Evidence from the Geniza documents provides strong confirmation for the practicality of these legal institutions. One observes a striking similarity between the outlines of commercial institutions as we find them in early Ḥanafī texts and the actual documented business practice of the 11th to 13th century merchants whose business records have been preserved in the Cairo Geniza. While not every institution mentioned in

(1) *Idem, An Introduction to Islamic Law,* Oxford, 1964, pp. 76-85.

(2) A. Udovitch, « The 'Law Merchant' of the Medieval Islamic World », in G. E. von Grunebaum, ed., *Logic in Classical Islamic Culture,* Wiesbaden, 1970, pp. 113-30; *idem, Partnership and Profit in Medieval Islam,* Princeton, 1970, pp. 249 ff.

the legal texts is found exemplified in Geniza practice, nor every detail of the Geniza practice paralleled in the legal texts, there is a substantial coincidence between the two sets of sources with regard to commercial techniques. They do not agree in every detail; but, in many cases, the similarities go beyond the general outlines of a specific contract, and the concerns reflected in the legal sources are frequently paralleled in the features found in the commercial documents of the Geniza.

How, then, are these similarities to be explained? One could speculate that Ḥanafī law influenced later practice. This explanation is possible, but it would not fit very well with what we know of the formation and early development of Islamic law generally, and of the Ḥanafī school in particular. In this manner, it would be difficult, for example, to account for the absorption of foreign elements and the adaptation of pre-Islamic practices of the conquered areas. This is especially so in the area of *mu'āmalāt* in which many institutions, while changed by Islam, have earlier analogues and precedents. Also, this explanation would pose the rather paradoxical difficulty of why Egyptian and North African Jews, of all people, should have been particularly influenced by Ḥanafī legal prescriptions over and above any other *madhhab*.

A more plausible explanation is that Ḥanafī law was the "law merchant" of the medieval Islamic world, i.e., it was, with minor qualification, a reflection of actual practice, and that this practice, while containing components of varying provenance, was international and interdenominational. The early texts themselves recognize the supreme goal of commercial association as that of "the attainment of profit" *(taḥṣīl ar-ribḥ)*; this was a goal shared by all merchants, regardless of *madhhab*, or of religious or ethnic affiliation.

In support of this suggestion, I propose to present three Geniza documents dealing with commercial partnerships, and discuss their relationship to the prescriptions of Ḥanafī law in order to test the preceding comments.

I. Draft of a settlement made in court between two partners
Dated June/July 1125 (Fusṭāṭ)

JTS ENA 4011, f. 57a (1)

(1-2) Mūsā b. Bishr al-[ ] (2) appeared before the Rabbinical Court and made a claim against Hiba (3) [stating the following :]

(3-5) Hiba was his partner in the manufacture of bread. Their capital consisted of 4 dinars on credit from Bū Ar-Riḍā, the supervisor of ritual matters (4),

6-7) and they made a living with it. The entire sum was tied up in the bread, and they lost it.

(8-10) Their partnership contract originally stipulated that each of them contribute an equal amount of work, that their capital consisted of a loan and that profits and losses would be shared between them equally.

(11-15) When repayment of the loan with which they were pursuing their livelihood was demanded, they were not able to repay it completely. He (i.e. Mūsā b. Bishr) demanded that each of the colleagues [to the partnership] take a Partner's Oath and take responsibility for half of the loss of these 4 dinars.

(1) Library of the Jewish Theological Seminary of America, New York, Elkan Nathan Adler Collection 4011, fol. 57a.

(2) At this point, the text is obscured for the space of approximately three or four letters. The presence of the article « *al* » immediately preceding the lacuna makes it very likely that what followed contained the *laqab* or family name of Mūsā b. Bishr.

(3) The name Hiba is the Arabic rendering of the very common Hebrew name Natan, which, like Hiba, means "gift (of God)." The fact that Hiba's name and that of Bū Ar-Riḍā are given in an incomplete form is an indication, among others, that the document before us is not the actual text of the agreement between the two partners, but is rather the draft or notes of a scribe, on the basis of which the formal, binding document would be drawn up.

(4) Judaeo-Arabic : *al-shomer*, which does not mean guardian or watchman (I erroneously interpreted it in this manner in a reference to this document in my article "Credit as a Means of Investment in Medieval Islamic Trade", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87, p. 264), but designates the function which in later Hebrew terminology was covered by the term *mashgiaḥ*, i.e., a functionary who supervised the preparation and processing of meat and milk products to ensure adherence to the ritual and dietary requirements of Jewish law.

(16-19) Those present at the session arranged a compromise by which Hiba would pay Mūsā ibn Bishr one of the 4 dinars and Mūsā would provide three dinars, thus making a sum of 4 dinars which he would pay to Bū Ar-Riḍā.

(20-21) And we made a symbolic purchase (1) from both of them confirming this in the month of Tammūz of the year 1436 (2). Firm and binding.

(22) (Signed) Nathan Hakohen, Son of Solomon Hakohen (3)

Margin:

Each of them completely released the other from any claim or oath. And peace.

To briefly summarize the case described in this document: Mūsā b. Bishr and Hiba formed a partnership for the production and sale of bread. The initial capital making this enterprise possible consisted of a loan of four dinars from Bū Ar-Riḍā. Although this sum may seem, at first blush, rather paltry for a partnership investment, one should keep in mind that according to the price-level of Fusṭāṭ, some twenty years previous, three dinars could purchase six hundred loaves of bread weighing one raṭl each. At the same price, four dinars could purchase eight hundred loaves, and could presumably produce a substantially larger number. (4) All work, profit and losses were to be shared between the partners equally, as was the responsibility for repayment of the investment loan.

For reasons not specified in our document, the partners did not succeed in generating enough profit to provide both a livelihood for themselves as well as surplus from which the

(1) This refers to the Jewish legal concept of *qinyan*, a formality of acquisition of objects or of confirming agreements. It was usually executed by the handing of a kerchief or any other article on the part of one of the contracting parties to the other, thus symbolizing that the object itself has been transferred or the obligations assumed. See *The Code of Maimonides*, Book XII, *The Book of Acquisition*, tr. Isaac Klein, New Haven, 1951, p. 326.

(2) The date here is given according to the "Era of Documents" or, more accurately, the Seleucid era. This system of dating was the one most commonly used by the Jews of the Geniza period. The Seleucid era began in the fall of 311 B.C. See S. D. Goitein, *A Mediterranean Society*, vol. I, California, 1967, pp. 355-357.

(3) The dated documents in the hand of this scribe cover the period 1122-1150; see Goitein, *op. cit.*, p. 363, n° 7.

(4) See S. D. Goitein, "The Social Services of the Jewish Community as Reflected in the Cairo Geniza Records, "*Jewish Social Studies*, vol. XXVI, pp. 72 and 82; and E. Ashtor, *Histoire des prix et des salaires dans l'orient médiéval*, Paris, 1969, p. 132.

original investment-loan could be repaid. When the creditor, Abū Ar-Riḍā claimed his debt, Hiba, one of the partners who had apparently dissociated himself, or otherwise lost interest in the joint enterprise, refused to accept responsibility for his share of the four-dinar debt. The claim which is the subject of this document concerned exactly this last point. That is, Mūsā b. Bishr sought redress against his former partner Hiba before the Rabbinical Court, presumably to force the latter to pay his share of two dinars. Instead of his full claim being satisfied, a compromise settlement was agreed upon by which, instead of an equal liability for the debt, Mūsā b. Bishr paid three-quarters and Hiba one-quarter.

II. Draft of an agreement for a partnership in goldsmithing
First Half of 13th Century

TS 10J 14, f. 4v (1)

(1-2) (2) Ibrāhīm b. Bū al-Faḍl, may his end be good, and Bū al-Ḥasan b. al-'Alā, may his end be good, both appeared in court.

(3-5) The aforementioned Ibrāhīm put down three and one-half Egyptian dinars, and the aforementioned Bū al-Ḥasan put down one and one-half dinars and the two sums were intermin-

(6-8) gled. It was acknowledged that Abū al-Ḥasan would supplement his contribution until it reached a full three and one-half dinars so that the two investments would be of equal value.

(9-11) We made the symbolic purchase from them in a valid manner (3), to be in effect immediately, and they prayed for guidance from the Creator (4), may He be praised.

(1) Cambridge University Library, Taylor-Schechter Collection, 10J 14, fol. 4v.

(2) These notes are written on the verso of a letter from Abū Naṣr Elazar b. Abraham b. Elisha to his father-in-law, the judge Elijah b. Zachariah. The letter (in Hebrew) concerns family matters and contains greetings to several religious dignitaries, one of whom, Abraham the Pious, died in the early spring of 1223. The notes for this contract, therefore, were written sometime before 1223. They are in the hand of the son of the recipient of the letter, Solomon b. Elijah who served as a cantor and court clerk. See Goitein, *Mediterranean Society*, vol. I, p. 366, n° 21.

(3) See above, p. 293, note 1.

(4) This refers to the practice of *istikhāra*, i.e., entreating God to choose the best

(12-17) The two parties will work in the craft of goldsmithing, and they will sell the products of goldsmithing. Whatever profit they make is to be shared between them equally in half. Likewise, if they encounter a setback in the work in which they will be engaged, that too is to be borne between them equally.

The contents of this document are virtually self-explanatory, and require very little interpretation. What is involved is simply a contract between two goldsmiths to form a partnership. As in the preceding document, the partners are to contribute in equal measure both their skill and their capital ; likewise, they are to share equally in the profits and bear equal responsibility for the losses. That which distinguishes the general character of the two arrangements is the fact that in the former the investment was generated on a credit basis, and in the latter it was supplied by the parties themselves. The significance of this difference will be elucidated below.

III. — Fragment of a draft a partnership agreement
Dated 1076

Bodl. MS Heb. c28, f. 32 (1)

1) And they are to share it proportionately, according to their investment
2) in the partnership. That is, whatever
3) God, may He be exalted, will grant between them,
4) half will go to Master Jafeth, son of Abraham (2), may his rest be in heaven,
5) and to Solomon, son of Abraham (3), may God preserve him.

for anyone. It was a practice commonly perfomed at the initiation of any business venture or at the outset of any journey. See Goitein, *Mediterranean Society*, vol. I, p. 246; and Goldziher's article in *EI* (first ed.), vol. II, pp. 561-562.

(1) Bodleian Library, Oxford, MS Hebrew c28 (Cat. 2876), fol. 32.

(2) Unlike the two following names, that of Jafeth is preceded by the title « Master » *(mar)*, indicating his important position. He signed numerous documents in Fusṭāṭ between the years 1076 and 1108. His honorific title was *tiferet ha-qahal* — "pride of the congregation", and he was at one time administrator of the caliphal mint. See Goitein, *Mediterranean Society*, vol. I, p. 362, n° 2.

(3) It is clear that this man is not a brother of the Jafeth mentioned in line 4. Abraham, the father of the latter, was already deceased, as is indicated by the phrase "may his rest be in heaven"; whereas Abraham, the father of Solomon, was still alive, as is indicated by the phrase "may God preserve him."

6) To Manṣūr b. Khalaf Aṣ-Ṣūrī [i.e. from the city of Tyre]
7) will go the other half, an exactly equal division. Their partnership will begin
8) on Tuesday, the first day of the month of Ṭevet
9) of the year 1388 of the Era of Documents.
10) The duration of their partnership will be
11) one complete year of 12 months beginning
12) in Ṭevet of the year 1388 of the Era of Documents
13) and ending [at the end] of Marḥeshvan of the year
14) 1389 of the Era of Documents (1).
15) It was [further] stipulated that Manṣūr
16) b. Khalaf would not [be allowed] to travel
17) to any other place and would not
18) interpret the contract in a sense unfavorable to them, nor argue
19) about his share [of the profits]. Nor is he to say that he wishes to see
20) his children, nor his wife; nor is he to mention
21) travel at all. In the event that he should mention
22) travel, or ask to travel, he is
23) subject to a penalty of twenty dinars to be paid to the poor.
24) All these stipulations were confirmed by means of a symbolic purchase that was made from him (2).
25) [And the witnesses] testified to the nullity of any court deposition *(moda')* (3).

This document contains the concluding fragment of a draft for a partnership agreement between three parties — Jafeth b. Abraham, Solomon B. Abraham and Manṣūr b. Khalaf Aṣ-Ṣūrī. Neither the ammount or nature of the investment, nor the type of work or trade to be engaged in is specified in the portion of the document. All we are told is that the parties are to share in the profits "proportionately, according to their investment in the partnership", and that of the total profits, Jafeth and Solomon are to share one-half between them, while

(1) See above, p. 293, note 2.

(2) See above, p. 293, note 1.

(3) Many court records from the Geniza conclude with a declaration that the parties had not made a secret deposition in another court undermining or contradicting the validity of the contents of the contract under negotiation. Such secret depositions were called *moda'*. See Goitein, *Mediterranean Society*, vol. II (forthcoming, fall 1970), chapter VII, section B3.

the total remaining half is assigned to Manṣūr. From this we might infer that the two former parties provided half the capital and Manṣūr the other half. However, the rather strange and stringent restrictions imposed upon Manṣūr give the definite impression that he was in a somewhat subservient position in relation to the two other partners, and also that his services were directly and possibly solely involved in the operation of this commercial venture and indispensible to its success; whereas Jafeth and Solomon may not have been involved beyond their financial participation. In spite of the fact that the term partnership *(sharika)* is used throughout, I suspect that this association was not a simple partnership, but rather a bilateral *commenda*, i.e., a combination of a *commenda* and partnership agreement. (1) If this was indeed the case, then Jafeth and Solomon probably provided approximately two-thirds of the investment capital and Manṣūr, one third. In return for his work with the investment he was presumably awarded a larger share of the profit than his share of the financial investment. The *commenda* was not of the more usual travelling variety, but rather a stationery one, thus explaining the emphatic restrictions on Manṣūr's activities.

These documents depict partnerships that actually occurred between the late eleventh and the first half of the thirteenth centuries. In the absence of these documents and others from the Geniza similar to them, we would not have known of the actual practice of these kinds of commercial association. Yet, had we been less reluctant to make use of early Islamic legal material as a source for the economic practices of the medieval Islamic world, we could have predicted the existence of precisely these kinds of partnership on the basis of legal writings as early as those of the late eighth century.

In the rather extensive discussion of commercial partnership

(1) Regarding the bi-lateral *commenda*, see R. S. Lopez and I. W. Raymond, *Medieval Trade in the Mediterranean World*, New York, 1955, p. 175, and A. Udovitch, *Partnership and Profit in Medieval Islam*, Princeton, 1970, p. 170, n. 2.

in Shaybānī's *Kitāb al-aṣl* (late eighth century), this contract is classified both according to its scope and according to the character of the investment. Its scope could be that of *mufāwaḍa*, which was comprehensive, involving all of the partner's capital and covering the entire range of their business activities, or that of an *'inān*, which involved only a portion of each partner's resources and could be restricted to limited and specified commercial endeavors. (1) From this point of view, all the partnerships depicted in the three preceding documents are of the *'inān* variety. Indeed, almost all the partnerships described or alluded to in the Geniza seem to have fallen into this general category (2); the same was probably also true for most commercial partnerships during the entire medieval Islamic period. In terms of investment-form, the resources which the partners contribute to the joint venture could take the form of cash, labor or skill, credit, or a combination of any of these. Only in Mālikī law are goods and merchandise permitted as a commercial investment; although a simple *ḥīla* (legal fiction) makes the same thing possible in Ḥanafī law. (3)

The first two documents presented above represent labor or industrial partnerships. Although a cash component also forms part of the investment — presumably to cover the cost of materials, equipment and other incidental expenses — it is the skill or labor contributed jointly and equally by the partners which determine the basic character of the venture. A cash partnership and, trade generally, as viewed in the medieval Islamic world, entailed primarily the purchase, resale and distribution of goods. These two labor partnerships involve, in the first instance, the production of goods, and secondarily and as a consequence of the former, their sale and distribution. This kind of partnership, and the combination of the industrial

(1) See Udovitch, *Partnership and Profit...*, pp. 40-42.

(2) Goitein, *Mediterranean Society*, vol. I, pp. 169-170.

(3) For the Mālikīs, see Saḥnūn, *Mudawwana*, 16 vols, Damascus, n.d., vol. XII, pp. 54-55; for the Ḥanafī *ḥīla*, see Shaybānī, *Kitāb al-makhārij fil-ḥiyal*, ed. J. Schacht, Leipzig, 1930, p. 58.

and commercial economic functions are anticipated in early Ḥanafī and Mālikī legal works.

First, the early doctrines of both of these schools of law accepted the equation of labor with cash as a valid form of partnership investment. That is, labor, like money, could, in any joint commercial venture serve as a basis for profit as well as liability.

"If two people formed a partnership on the basis of the work on their hands, their labor is considered in the same category as dirhams. Anything which is permissible in a partnership formed with dirhams is permissible in one based on the work of their hands." (1) Both the *sharikat at-taqabbul* of Ḥanafī law and the *sharikat al-'amal bi-aydīhimā* of Mālikī law assume the participation of all its members in the actual work of the partnership, and make ample provision, in terms of distributing profits and liabilities, for the necessity of often combining cash together with labor as an investment. As in the case of two partnerships from the Geniza, the discussion of labor partnerships in the early works of Ḥanafī and Mālikī refer primarily (in the case of the Ḥanafīs, exclusively) to associations between skilled workers engaged in sedentary work. The division of profit and losses in these two documents, and their direct relationship to the amount of cash and labor invested is also anticipated in the early legal works. (2)

The first document above contains an additional interesting feature. The cash companent of the investment in the partnership between the two bakers consists not of their own capital but of a loan or credit from a third party. This practice comes as no surprise to anyone familiar with the early Ḥanafī texts concerning partnership. Credit partnership *(sharikat al-wujūh)* constitutes a recognized valid category of commercial partnerships. It is simply an arrangement in which the capital of the parties consists not of their own cash or merchandise, but of credit either in the form of a loan or of purchases of goods

(1) *Mudawwana*, vol. XII, p. 43.

(2) See A. Udovitch, "Labor Partnerships in Early Islamic Law", *JESHO*, vol. X, pp. 64 ff.

for which payment was deferred. This form of partnership could fulfill two complementary roles in medieval economic life : that of financing trade and industry, and that of providing a profitable investment outlet for capital. (1) It is noteworthy that, in this example drawn from actual commercial practice, the theoretical possibilities outlined in the early Ḥanafī sources for the alliance of credit and trade were translated into, or had always been, actual institutions of economic life.

Like any other type of medieval partnership, the primary function of labor partnerships was to perform tasks that were beyond the capabilities of a single person, or that could be performed more efficiently and profitably by combining resources. In these two particular instances, the financial and industrial scope of the labor partnerships is comparatively modest, although there are examples from the Geniza and other sources of much more ambitious combinations of industrial resources. (2) What is interesting here is the combination, already anticipated in the early legal sources, of the industrial and entrepreneurial or distributive functions. The bakers and the goldsmiths of our documents were both to produce and to sell their products. This last factor probably provides at least a partial explanation for the formation of partnerships of this kind, even on a modest scale. Since the parties had not only to produce their wares, but also to market them, deal with customers, collect debts, etc., it was probably more efficient and practicable to combine forces and distribute these burdens among several people.

Since the precise content and object of the partnership is not preserved in our third document, its most noteworthy feature in terms of commercial practice are the rather unusual conditions imposed upon one of the partners, Manṣūr b. Khalaf Aṣ-Ṣūrī. I have speculated above that the character of this

(1) See A. Udovitch, "Credit as a Means of Investment in Medieval Islamic Trade", *Journal of the American Oriental Society*, vol. 87, pp. 260-264.

(2) E.g., Moses ben Maimon (Maimonides), *Responsa*, ed. J. Blau, vol. I, Jerusalem, 1957; pp. 177-178, refering to the merger of two partnership companies of silk merchants, each consisting of several partners.

association was that of a bi-lateral *commenda*, i.e., an arrangement in which all the parties contribute to the joint capital, but only one of them trades with it. In return for his efforts, the latter was entitled to a share of the profits considerably larger than his proportional contribution to the investment. If we indeed view the arrangement as a *commenda*, the restrictions imposed upon Manṣūr b. Khalaf become more understandable. The Ḥanafī treatment of the *commenda* made provisions for the imposition of all sorts of restrictions by the investor upon the activities of the agent. These restrictions could relate to the place, object or methods of trade, and the only requirement was that the restrictions be a "beneficial stipulation" *(sharṭ mufīd)*, that is, a useful and beneficial condition from the investor's point of view. The investor, for example, could stipulate that the agent not travel with the investment, or that he travel only to a specific place, or trade only in specific merchandise. Depending on the circumstances, all of these restrictions could be interpreted as "beneficial stipulations." (1)

Although we are not told why, it is clear that in this particular instance Manṣūr's immobility was especially desirable, if not, indeed, indispensable to the successful operation of the joint venture. On the basis of a somewhat later document (dated 1086), S. D. Goitein has speculated that Manṣūr's work was connected with minting, and that the two senior partners provided the materials, or stood security for Manṣūr, while the latter provided the labor. (2) Be that as it may, the severe restriction on his movements is to be viewed as a *sharṭ mufīd* imposed by the senior investors upon the agent. In this document, the language in which the restriction against travel is couched is quite forceful. Similar restrictions, phrased somewhat less graphically, occur in other Geniza documents. In a document dated 1092 outlining the conditions of a bilateral *commenda*, the agent's business travel was rectricted "to Aleppo and Antioch

(1) See Udovitch, *Partnership and Profit...*, pp. 210 ff.
(2) See Goitein, *Mediterranean Society*, vol. I, p. 362.

and their environs — to no other place." (1) Likewise, his business practices were limited, preventing him from selling any of the *commenda* property on credit. These restrictions, too, can be classified as *shurūṭ mufīda* as understood in the Ḥanafī legal sources.

Comparatively few documents containing the full texts of partnership and *commenda* agreements have been preserved in the Geniza. Most of our information on these matters derives from the voluminous business correspondence which the Geniza merchants left behind. Since they were unfortunately not writing for posterity, references to commercial association are often brief, cryptic and fragmentary; the correspondents themselves presumably knew the full details of what was involved. Yet, almost every Geniza letter dealing with commercial affairs contains references to one or more partnerships.

A wide variety of partnerships were extremely common. Various forms of commercial association were among the most important ingredients in the general mixture of business techniques employed by merchants for the overriding purpose of trading successfully and profitably. To this end, the merchant had many factors to consider, weigh and balance off against each other, such as, risk, security, insurance, expertise, reliability of associates, etc. Partnerships (or *commenda* arrangements) with associates a merchant knew and trusted, or with people who would probably need his assistance at some time in the future, or who were familiar with local conditions, provided an efficient and satisfactory solution to a large number of the problems facing the medieval Near Eastern trader. It is undoubtedly for this reason that of the numerous individual merchants appearing in the Geniza records, there is scarcely

(1) Cambridge University Library, Taylor Schechter Collection, NS J6. A translation of this document will appear in S. D. Goitein's forth-coming *Mediterranean People*. It is worth noting that the *commenda* as described in this document contains a number of other features, especially those relating to business and personal expenses, which bear a striking similarity to the problems discussed in earlier Islamic legal works.

one who, at one time or another, is not mentioned in connection with one or more partnerships.

The meaning of the substantial agreement between the 11th-13th century Geniza practice with respect to methods of commercial association and the Ḥanafī texts of some two or three centuries earlier is that these institutions were the most accepted and efficient means of carrying on trade, especially long-distance trade. This interpretation is strengthened by the fact that the Geniza documents depict not only the commercial practices of Jewish merchants, but contain frequent references to non-Jewish merchants as well. The law implicit in these practices, while adumbrated in earlier Ḥanafī texts, is neither an expression of specifically Muslim or Jewish law, but of a widely recognized unwritten merchant's law.

Abraham L. Udovitch
(Princeton)

LE *TAFSĪR* AU SERVICE DE LA POLÉMIQUE ANTIMUSULMANE

On sait que les Mudéjares, qui étaient soumis à l'autorité des rois chrétiens de la Péninsule ibérique, étaient obligés d'assister aux sermons des prêcheurs de l'Église dans le but de connaître — volontairement ou de force — la religion de leurs seigneurs et que, de ce fait, ils en vinssent à se convertir à celle-ci en vertu de la très grande richesse dialectique des missionnaires. C'était, en fin de compte, la même norme juridique qui fût à l'origine des grandes polémiques judéo-chrétiennes — la plus représentative et la plus connue étant celle de Tortosa (1413-1414) (1) — qui suscitèrent et suscitent encore une abondante littérature. La polémique antimusulmane semble avoir moins proliféré ou, du moins, n'a-t-on pas encore dûment exploité tous les documents qui s'y rapportent au point de vue idéologique (2).

Il y a quelques années, nous eûmes la chance de trouver le *Sermonnaire* de Martín García (m. 1521) qui fut évêque de Barcelone et au sujet duquel nous avons déjà donné quelques détails dans l'article que nous avons consacré aux versions morisques castillanes, mais en caractères arabes, du *Coran* (3).

(1) Cf. Antonio Palacios Lopez, *La disputa de Tortosa*, 2 vol. (Madrid-Barcelona 1957).

(2) Voir, par exemple, la citation de Nicolas Antonio à propos du Hiéronymite fray Juan López en tant que polémiste contre le célèbre *faqīh* ʿĪsà b. Ǧābir.

(3) *Traducciones moriscas de El Corán*, dans *Festschrift für Otto Spies zum 5. April 1966* (Wiesbaden 1967).

Par la suite, un de nos disciples, le P. José Ribera Florit, rédigea une thèse de licence (1) dans laquelle il analysa les arguments antimusulmans employés par l'évêque, qui, pour convaincre ses auditeurs, s'appuyait sur le Coran, la *sunna* et le *tafsīr*.

Cette donnée de base lui fut fournie probablement par son chanoine Juan Andrés, lequel, avant sa conversion en 1484, avait été *al-faqīh* de la Mosquée de Játiva.

Par conséquent les références aux sources arabes du *Sermonnaire* sont fournies par la traduction latine de chaque verset et, en outre, par l'indication du passage coranique auquel ce dernier appartient (livre, sourate, verset) ou bien, lorsqu'il est question de *sunna* et de *tafsīr*, d'après le nom du collecteur ou commentateur. Les déformations que souffrent ces mots dans le *Sermonnaire* sont parfois importantes et, souvent, les citations ou les textes de traditions, cités à ce propos, prouvent qu'ils ne proviennent pas de la consultation directe du texte écrit, mais plutot du souvenir de celui-ci tel qu'il se trouvait à ce moment-là dans l'esprit de l'assesseur converti.

Les commentaires coraniques qui reviennent le plus souvent sont précisément ceux de Zamaḫšarī et d'Ibn 'Aṭiyya, ce qui prouve combien ces deux auteurs étaient appréciés par les Musulmans espagnols ; et cela est d'ailleurs en parfait accord avec ce qu'Abū Ḥayyān nous dit dans le prologue de son *Baḥr al-muḥīṭ* (p. 9) et qui se trouve résumé dans la table des matières — à très juste titre — de la façon suivante : « Éloge de l'auteur (c.-à-d. Abū Ḥayyān) aux imams Zamaḫšarī et Ibn 'Aṭiyya », dont les biographies sont données par l'auteur, celle du dernier ayant été dûment utilisée par Aḥmad 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Barr (2).

La biographie d'Ibn 'Aṭiyya nous est assez bien connue, car ce dernier avait appartenu à une importante famille d'al-Andalus et, de plus, il était un écrivain très connu et un excellent

(1) *La polémica hispanomusulmana en los sermones del Maestro Inquisidor don Martín García* (Barcelone 1967) ; dactylographie ; un exemplaire de celle-ci se trouve déposé au Séminaire d'arabe de l'Université de Barcelone.

(2) *Ṯafsīr Ibn 'Aṭiyya allaḏī amara amīr al-mu'minīn ǧalālat al-Ḥasan al-ṯānī bi-ṭab'at*, dans *Da'wat al-Ḥaqq*, XII/4 (1388/1969), 57-61.

commentateur du Coran : Abū Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq b. Ĝālib b. ...'Aṭiyya al-Maġribī al-Muḥārabī al-Ĝarnāṭī (Grenade 481/1088-Lorca 541/1146), — il existe cependant quelques divergences quant à son nom et à la date de son décès (1) — obtint d'importantes charges dans la judicature et l'administration ; son commentaire *al-Ĝāmi' al-muḥarrar al-ṣaḥīḥ al-waǧīz* eut un si grand succès qu'encore en 1217/1802 on le recopiait au Maroc (2) ; et, de nos jours, Hasan II a donné l'ordre de l'imprimer (3) de la même manière que Mawlāy 'Abd al-Ḥafīẓ fit publier le *Baḥr al-Muḥīṭ* (Le Caire 1328/1910). Des travaux comme ceux de Muḥammad al-Fāḍil b. 'Āšūr (4) peuvent être considérés comme des approches pour la future édition.

Si le commentaire d'Ibn 'Aṭiyya est encore très apprécié de nos jours, il ne le fut pas moins au moyen âge où il fut utilisé par Šams al-dīn b. Farḥ al-Qurṭubī (m. 671/1273) dans son *Ĝāmi' li-aḥkām al-Qur'ān* (5) (éd. Le Caire 1933-50) et par Abū Ḥayyān pour son *Baḥr al-muḥīṭ*. Ce dernier auteur, pourtant si scrupuleux dans l'indication de ses sources, omet parfois — tout en l'utilisant souvent — de mentionner explicitement Ibn 'Aṭiyya en recopiant des textes qui lui appartiennent indubitablement.

Ce succès explique son utilisation par les informateurs de Martín García. Presque toujours le témoignage d'Ibn 'Aṭiyya apparaît associé dans le *Sermonnaire* à celui de Zamaḫšarī tel qu'on peut le voir dans la liste des citations qui suit (6) :

(1) Sur l'auteur, on peut consulter *GAL*, SI, 732 ; Pons Boigues, *Ensayo...*, n° 170 ; Aḥmad 'Abd al-Raḥīm 'Abd al-Barr (cf. n. 1, p. 00), *BAH* 1-2, n° 825 ; 3, 1103 ; 4, 340 ; Ibn Ḫāqān : *Qalā'id* (éd. Le Caire 1320/1902), p. 217-25 ; Ibn Sa'īd al-Maġribī, *Libro de las banderas...* (éd. E. García Gómez, Madrid 1942), p. 202.

(2) Dans la bibliothèque de l'Ateneo Barcelonés, il existe une copie de celui-ci qui comprend les sourates 5, 6 et 7. Il fut copié en 1217/1802 ; il y a quelques lacunes.

(3) Cf. *Al-Baḥṯ al-'ilmī*, I/3 (1384/1964), p. 185 et la fin de l'article cité p. 304, n. 1,

(4) *Muqāranat bayna tafsīr al-Zamaḫšarī wa-tafsīr Ibn 'Aṭiyya*, dans *Da'wat al-Ḥaqq*, XII/7 (1389/1969), 36-40.

(5) Sur cet auteur, cf. *GAL*, SI, 737. Au sujet de la dépendance, cf. Ibn Ḫaldūn, *Muqaddima* (index), recueilli par A. Jeffery, *Muqaddimatān fī 'ulūm al-Qur'ān* (Le Caire 1954). Un de ces prologues est précisément d'Ibn 'Aṭiyya.

(6) Le système employé dans les citations est le suivant : 1) Pour le Coran, celui communément admis de la sourate et du verset (dans la double numération Flügel/Vulgate). Le système employé par Martín García (cf. J. Vernet, *Traducciones*, p. 701) dans le *Sermonnaire* est ici réduit au système cité plus haut.

Le *Sermonnaire* qui *fut prêché en castillan et qui ne fut traduit en latin par son*

Le Coran II, 3/4 (Martín García fols. 40 a, 58 a, 107 d). Ibn ʿAṭiyya et Zamaḫšarī commentent : « Quand Mahomet dit : Ceux qui croient à ce qui est descendu vers toi ; le Coran comprend : à ce qui est descendu *avant*, c'est-à-dire tout le *Psautier*, les Prophètes et les Évangiles ».

II, 113/119 (MG 80 a-b). Le commentaire de l'évêque mis sous le nom de Z et de IA constitue le développement logique du texte placé dans le *Baḥr al-muḥīṭ* sous le nom de Muḥammad b. Kaʿb al-Qurẓī au sujet du salut des parents du Prophète.

III, 31/35-36 (MG *passim*). Le *Sermonnaire* cite Z et IA au sujet de la nativité de Marie. Les citations de l'évêque correspondent très bien aux textes qui figurent dans le *BM*.

III, 32/37 (MG *passim*). Au sujet de la nourriture de Marie. Le texte latin de *Sermonnaire* sous le nom de Z et IA est une traduction littérale de l'arabe.

III, 37/42 (MG 80 d). Au sujet des faveurs accordées par Dieu à Marie. L'évêque cite Z et le traduit littéralement.

III, 48/55 (MG 51 a). Le texte latin du *Sermonnaire* transpose le verset du Coran ainsi : « ilcala Allahu yehice inni mytaqua fiqua guarifihuca ilaha » et, en effet, le commentaire mis sous le nom de IA est une paraphrase de celui-ci.

V, 112/115 (MG 102 a, 65 d). Il cite IA et Z au sujet du miracle des pains et des poissons réalisé par Jésus. C'est une bonne paraphrase du texte arabe.

VI, 38 (MG 72 a). Le *Sermonnaire* dit « Ibn ʿAṭiyya fait ce commentaire au sujet de la résurrection : « La brebis demandera justice au bélier ou au bouc qui l'ont attaquée avec leurs cornes et ceux-ci n'auront pas de cornes ».

VII, 44/46 (MG 79 b). Au sujet des habitants des Limbes. On cite IA et Z à cette occasion, et la doctrine exposée correspond assez bien à ce que dit le *BM*.

XI, 39/37 (MG 46 c, 50d-51 a, 88 bc). Au sujet des dimensions

auteur qu'au moment où il décida de le donner à l'impression, a été utilisé dans l'édition de 1517. Les sigles Z, IA, MG, BM représentent successivement Zamaḫšarī, Ibn ʿAṭiyya, Martín García et *Baḥr al-Muḥīṭ*.

Les citations de IA et de Z ont été réalisées à travers le *BM*, avec tous les inconvénients que cela représente, sauf pour le fragment de IA conservé dans le manuscrit de l'Ateneo Barcelonés.

de l'Arche de Noé d'après Z. J'ai trouvé le *ḥadīṯ* dans Ṯa'labī, *Qiṣaṣ al-anbiyā'* (Le Caire 1376/1956), p. 57. Le P. Ribera remarque que cet argument ne fut utilisé par Martín García que dans un but apologétique.

XVI, 69/67 (MG 94 c). Il commente que le vin, selon IA et Z, fut défendu par la *sunna*.

XVI, 105/103 (MG 65 a, 94 c). Le *Sermonnaire* suit fidèlement IA et Z.

XXXVI, 12/13 (MG 74 bc). Il explique la mission envoyée par Jésus à Antioche d'après IA, Z et Ibn Abī Zamanayn. Les détails coïncident avec ce qui est exposé par Ṯa'labī, *Qiṣaṣ*, p. 395.

XXXIX, 68 (MG 72 a). Le *Sermonnaire* explique, en suivant, d'après ce qu'il dit, IA, Z et Ibn Abī Zamanayn, qu'avant la Résurrection tous les anges mourront, sauf Michel, Gabriel, Raphaël et Azraël. Quand la trompette sonnera, ils ressusciteront avec les hommes.

LXVI, 12 (MG 72 d). Au sujet de l'omniscience de Marie, le *Sermonnaire* affirme que IA l'a admise en disant « Cela n'est pas étrange chez elle, puisque son fruit, son fils, était l'Esprit de Dieu ».

LXXXI, 5 (MG 72 a). IA en fait le commentaire dans le même sens que nous avons vu dans VI, 38.

La rapide révision que nous venons de faire des versets du Coran commentés par Ibn 'Aṭiyya et Zamaḫšarī prouve clairement que Martín García accéda librement au texte arabe de ces commentateurs, soit séparément pour chacun d'entre eux, soit conjointement comme cela se serait produit dans bien des cas s'il avait utilisé le *Baḥr al-Muḥīṭ* ; on voit que tantôt il traduit, tantôt il paraphrase ; et que, dans les cas où cette dépendance ne semble pas absolument certaine, celle-ci, du moins, existe par rapport à d'autres auteurs musulmans tels que Ṯa'labī. En conséquence on peut affirmer que l'Apologétique des prédicateurs chrétiens qui exercèrent leur métier fut scientifiquement très supérieure à celle dont usèrent des intellectuels qui, tels Luis Vives, n'eurent pas de contact direct avec la réalité.

Juan VERNET
(Barcelone)

VOLVMINIS MEMORIAE J. SCHACHT DEDICATI

PARS PRIOR

(STVDIA ISLAMICA-XXXI)

R. BRUNSCHVIG. — Joseph Schacht..... v
Publications de Joseph Schacht..... xi
A. AHMAD. — The Role of Ulema in Indo-Muslim History 1
M. ALLARD. — Méthode d'Analyse de texte appliquée à un passage de Muḥammad 'Abduh..... 15
G.-C. ANAWATI. — La notion de « Péché originel » existe-t-elle dans l'Islam ?..... 29
J. N. D. ANDERSON. — Reforms in the law of divorce in the Muslim world..... 41
M. ARKOUN. — Révélation, vérité et histoire d'après l'œuvre de Ġazâlî..... 53
C. CAHEN. — A propos des Shuhūd..... 71
A. A. A. FYZEE. — Aspects of Fatimid law..... 81
F. GABRIELI. — Omayyades d'Espagne et Abbasides... 93
S. D. GOITEIN. — Minority selfrule and government control in Islam..... 101
G. E. von GRUNEBAUM. — Observations on the Muslim concept of Evil..... 117
W. HARTNER. — La Science dans le monde de l'Islam après la chute du Califat..... 135
T. IZUTSU. — Mysticism and the linguistic problem of equivocation in the thought of 'Ayn Al-Quḍāt Hamadānī..... 153
G. LECOMTE. — Sur une relation de la Saqīfa attribuée à Ibd Qutayba..... 171

Y. LINANT DE BELLEFONDS. — Le « Ḫul' » sans compensation en droit Ḥanafite..... 185
M. MAHDI. — Remarks on the Theologus Autodidactus of Ibn Al-Nafīs..... 197
R. PARET. — Signification coranique de Ḫalīfa et d'autres dérivés de la racine Ḫalafa..... 211
Ch. PELLAT. — Christologie Ǧāḥiẓienne..... 219
F. ROSENTHAL. — The Empty Throne..... 233
D. SOURDEL. — La classification des sectes islamiques dans le Kitāb Al-Milal d'Al-Šahrastānī..... 239
E. TYAN. — La condition juridique de « l'Absent » (Mafḳūd) en droit musulman, particulièrement dans le Maḏhab Ḥanafite..... 249
G. VAJDA. — L'Attribut divin d'Irāda (Volonté) d'après une source inexploitée..... 257
J. VAN ESS. — Les Qadarites et la Ġailānīya de Yazīd III. 269
M. M. WATT. — Sidelights on early Imāmite doctrine... 287

PARS ALTERA

(STVDIA ISLAMICA-XXXII)

A. ABEL. — La djizya : tribut ou rançon ?..... 5
R. ARNALDEZ. — La place du Coran dans les Uṣūl Al-Fiqh, d'après le Muḥallā d'Ibn Ḥazm..... 21
J. BERQUE. — En lisant les Nawâzil Mazouna..... 31
R. BRUNSCHVIG. — De la fiction légale dans l'Islam médiéval..... 41
N. ÇAĞATAY. — Ribā and interest concept and banking in the Ottoman Empire..... 53
E. CERULLI. — Le Calife 'Abd Ar-Raḥmān III de Cordoue et le martyr Pélage dans un poème de Hrotsvitha.. 69
J. P. CHARNAY. — Dialectique entre droit musulman et juridisme industriel..... 77
Ch. CHEHATA. — Les concepts de Qabḍ Ḍamân et de Qabḍ Amâna en droit musulman Hanéfite..... 89
N. J. COULSON. — Representational succession in contemporary Islamic law..... 101

T. FAHD. — Conduite d'une exploitation agricole d'après « L'Agriculture Nabatéenne »..... 109
L. GARDET. — De quelques questions posées par l'étude du 'Ilm Al-Kalâm..... 129
G. F. HOURANI. — The early growth of the secular sciences in Andalusia..... 143
H. R. IDRIS. — Le mariage en Occident musulman..... 157
F. JABRE. — L'Être et l'Esprit dans la pensée arabe.. 169
A. K. S. LAMBTON. — A nineteenth century view of Jihād..... 181
R. LE TOURNEAU. — Sur la disparition de la doctrine almohade..... 193
T. LEWICKI. — Les origines de l'Islam dans les tribus berbères du Sahara occidental : Mūsā ibn Nuṣayr et 'Ubayd Allâh ibn al-Ḥabḥāb..... 203
B. LEWIS. — On the revolutions in early Islam..... 215
W. MADELUNG. — Early Sunnī doctrine concerning faith as reflected in the Kitāb al-Īmān of Abū 'Ubayd al-Qāsim b. Sallām (d. 224/839)..... 233
G. MAKDISI. — Madrasa and University in the Middle Ages..... 255
S. PINES. — Ibn Khaldūn and Maimonides. A comparison between two texts..... 265
F. RAHMAN. — Islam and the constitutional problem of Pakistan..... 275
A. L. UDOVITCH. — Theory and practice of Islamic law some evidence from the Geniza..... 289
J. VERNET. — Le Tafsīr au service de la polémique anti-musulmane..... 305

ACHEVÉ D'IMPRIMER LE 15 DÉCEMBRE 1970
SUR LES PRESSES DE A. BONTEMPS, IMPRIMEUR
LIMOGES (FRANCE)

Registre des travaux imprimeur : n° 26.069 — Éditeur : n° 338
Dépôt légal : 4e trimestre 1970

EDITIONS
DU CENTRE NATIONAL DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE
15, quai Anatole-France — PARIS (VII[e])
C.C.P. Paris 9061-11 Tél. : 555 26-70

UNIVERSITÉ DE PARIS

ÉTUDES ET DOCUMENTS DE L'INSTITUT D'ETHNOLOGIE

Publiés sous la Direction de MM. les Professeurs
A. LEROI-GOURHAN et CL. LEVI-STRAUSS

UNE OASIS DU SAHARA NORD-OCCIDENTAL
TABELBALA

PAR

Francine Dominique CHAMPAULT

Cet ouvrage peut concerner les spécialistes de disciplines diverses aussi bien que le lecteur à la recherche d'une connaissance coordonnée d'un groupe humain qui, en dépit de la dérive universelle vers l'urbanisation, s'acharne à survivre dans son milieu désertique.

Ouvrage in-4° coquille, 486 pages, 85 figures, 1 carte en 2 couleurs dépliant hors texte, 53 planches hors-texte, relié.

Prix : **85** F